Ibn Arabî

LE LIVRE DU NOM DE MAJESTÉ



traduit de l'arabe et présenté par

Michel Vâlsan

(Cheikh Mustafâ Abd al-Azîz)

Sagesse et Tradition

Ibn Arabî LE LIVRE DE NOM DE MAJESTÉ ALLÂH *Sagesse et Tradition*

Sagesse et Tradition a le privilège de présenter à ses lecteurs le premier traité d'Ibn Arabî que le Cheikh Mustafâ Abd al-Azîz (Michel Vâlsan) a fait paraître en traduction française, il y a plus de soixante ans. Ce texte magistral n'a jamais été réédité depuis et est devenu introuvable.

Puisse-t-il aider à faire mieux goûter un enseignement doctrinal majeur que la Providence a suscité pour opérer le redressement traditionnel qui s'impose en ces temps troublés.

Que la miséricorde et la puissance du Très-Haut fassent rayonner l'œuvre inspirée du Cheikh al-Akbar sur le continent africain et au-delà !

Le livre du nom de majesté

«Allâh»

IBN ARABÎ

Le Livre du Nom de Majesté «Allâh»

traduit de l'arabe et présenté par

Michel Vâlsan

(Cheikh Mustafâ Abd al-Azîz)



Éditions Sagesse et Tradition
BPE 2441 – Bamako – Mali

Pour toute commande, s'adresser à :
Courriel : edition@sagesse-tradition.com

Sagesse et Tradition – 2008

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

NOTICE

par Abd ar-Razzâq Yahyâ

Le traité d'Ibn 'Arabî que nous présentons ici tel qu'il a été traduit et commenté par Michel Vâlsan a paru dans les *Études Traditionnelles* en 1948 et n'a pas été republié depuis.

Ce texte, le premier que Cheikh Mustafâ a fait paraître dans cette revue, révèle l'envergure de notre maître au moment précis où, dans le numéro de Juillet-Août, Frithjof Schuon prend ses distances à l'égard de René Guénon (qui était toujours vivant) en publiant son étude sur *Les Mystères Christiques*. C'est là une coïncidence providentielle qui marque le début du déclin de Schuon et un transfert d'autorité doctrinale en faveur de Michel Vâlsan.

Le traité n'est pas d'un abord facile et les notes qui l'accompagnent sont inhabituellement longues. Pour rendre sa lecture plus aisée nous avons séparé ses différentes parties selon le sommaire suivant :

SOMMAIRE

LE LIVRE DU NOM DE MAJESTÉ « ALLÂH »

(*Kitâbu-l-Jalâla wa huwa kalimatu-Llâh*)

La louange est à Allâh et par Allâh, louange telle que les « secrets »[1] *ne la savent pas, ni les « esprits » ne la connaissent, ni les « intelligences » ne la saisissent, ni les « cœurs » ne la décèlent, ni les « âmes » n'arrivent à l'apercevoir, ni les « bouches » ne la peuvent prononcer, louange réunissant toutes les louanges du Sans-commencement de l'éternité et dispensant toutes celles du Sans-fin, et dont la vertu sanctifie les louangeurs qui l'accomplissent, au-dessus de toute atteinte des rivaux et des émules !*

1. Dans cette phrase les termes placés entre guillemets ont un sens technique précis et désignent différents modes ou degrés de la connaissance initiatique. Il n'est pas opportun d'insister ici davantage à leur sujet, mais on peut noter à titre d'exemple que le terme *as-sirr*, « le secret », désigne dans la constitution de l'être « un point très fin situé dans le "cœur" et considéré comme lieu de la contemplation (*al-mushâhada*) » ; le sens des autres termes est d'ailleurs plus facile à entrevoir.

Et que la prière divine soit sur le seigneur nanti des « Sommes des Paroles »[2]*, Muhammad, pour la noblesse immuable duquel se sont inclinés les visages et se sont prosternés les fronts, prière continuelle se perpétuant autant que les langues parleront de sa gloire et que les lèvres se mouvoiront pour la demande de grâces sur lui, et qu'Allâh le salue ainsi que ceux qu'Il a choisi d'entre les doux adorateurs soupirants envers Lui !*

Dans ce livre je mentionnerai certains secrets et allusions que renferme la *Jalâla* (c'est-à-dire le Nom divin *Allâh*)[3].

Je dirai tout d'abord que le Nom *Allâh* est par rapport aux autres Noms divins[4] comme l'Essence Suprême (*adh-Dhât*) par rapport aux Qualités (*aṣ-ṣifât*) qu'elle comporte. Tous les Noms divins sont contenus dans ce Nom. C'est de lui qu'ils procèdent et vers lui ils remontent.

Les Connaisseurs sûrs de toute vérité (*al-Muḥaqqiqûn*) le considèrent sous le rapport de l'« attachement (à l'Absolu) » (*li-t-taʿalluq*), non pas sous celui de

2. Le Prophète a dit : « J'ai été nanti des Sommes des Paroles (*Jawâmiʿu-l-Kalim*) et j'ai été envoyé pour parfaire les Vertus les plus Nobles (*Makârimu-l-Akhlâq*) ».

3. *Ismu-l-Jalâla*, le « Nom de Majesté » est l'expression par laquelle on désigne couramment le Nom *Allâh*.

4. L'Envoyé d'Allâh a dit : « En vérité Allâh a 99 Noms, 100 moins 1, et celui qui les comptera entrera dans le Paradis ». La tradition conserve plusieurs variantes de la liste de ces Noms. En dehors de ces séries déterminées, il y a encore un certain nombre de Noms divins isolés soit dans le Coran, soit dans la Sunna.

l'« appropriation (des caractères divins) » (*lâ li-t-takhalluq*)[5].

Le sens propre de ce Nom est qu'il désigne l'Essence Suprême et rien d'autre. Certes, il apparaît dans beaucoup de domaines et à différents degrés (de l'Existence universelle), mais puisqu'en vérité il n'y a pas de raison de concevoir l'Essence Suprême elle-même dans ces positions (déterminées) impliquant des sens et des conditions (particulières), la *Jalâla* en tant qu'elle renferme toutes les vérités des Noms divins apporte dans chacun de ces endroits le sens particulier propre au nom qu'elle remplace. – Une dignité certaine résulte d'ailleurs, pour le nom particulier en cause du fait de son remplacement dans son propre domaine par

5. Ce terme représente ici l'expression technique de *takhalluq bi-l-Asmâ* « prise de la nature des Noms divins », qui est équivalente de celle de *takhalluq* ou *ittiṣâf bi-l-Akhlâqi-l-Ilâhiyya* « qualification par les caractères divins ». Dans l'enseignement de Muhy-d-Dîn qui est lui-même un *Muḥaqqiq* ces notions sont enveloppées par celle de *taḥallî* (textuellement « prise de parure ») qu'il explique dans les *Futûḥât*, II, 73, par « la manifestation des attributs de la *ʿUbûda*, la Servitude absolue, malgré la qualification par les Noms ». Quant à la notion de *ʿUbûda* elle se distingue de celle de la *ʿUbûdiyya* car celle-ci est la « référence du serviteur à lui-même » alors que celle-là est « la référence du serviteur à Allâh », perspective qui nous rapproche de la conception du *taʿalluq* dans notre texte.

Précisons encore que l'aboutissement final de la *ʿUbûda* est L'Equivalence (*maqâmu-s-Sawâʾ*) dans laquelle il y a « occultation simultanée de la Divinité dans le serviteur et du serviteur dans la Divinité », ce qui est une des formules de l'Identité Suprême sous l'aspect purement non-existentiel.

le Nom *Allâh*[6] qui a la fonction de « protection » (*al-muhayminiyya*)[7] sur tous les Noms divins et le privilège de l'« enveloppement » (*al-iḥâṭa*) de tous les Noms en lui. – Ainsi lorsque le pécheur dit : « O ! *Allâh* pardonne-moi ! », la *Jalâla* est remplaçante du nom *al-Ghaffâr*, « Celui qui pardonne toujours ». Le résultat est que du Nom *Allâh* ne répondra alors que le sens d'*al-Ghaffâr*, pendant que la *Jalâla* restera en elle-même au-dessus de tout conditionnement.

Le Nom *Allâh* est entièrement non-manifestation (*Ghayb*)[8], ou tout au plus du domaine de la manifestation (*ʿâlamu-sh-Shahâda*)[9] il ne présente que l'expir produit lors de sa prononciation avec vocalisation finale en *u* lorsque tu dis *Allâhu*[10], car dans ce cas pointe le *Huwa*, Lui, le Soi Universel et Absolu, mais à part cela tout est pure non-manifestation, et encore cet aspect n'est sensible que dans la prononciation car dans l'écriture il n'y a rien en dehors d'une pure non-manifestation.

6. Le « remplacement » se fait non pas par une « destitution », mais par une « résorption » ou « identification essentielle », ce qui est une « exaltation » et une « universalisation ».
7. Le terme *muhayminiyya* se rattache au Nom divin *al-Muhaymin*, le « Protecteur » ; celui de *iḥâṭa* se rattache à celui d'*al-Muḥîṭ*, l'« Enveloppant ».
8. Les termes *Ghayb* et *Shahâda* qui forment une corrélation technique désignent au sens propre, le premier : « ce qui est absent ou caché », le deuxième : « ce qui est visible ou constatable ».
9. Suivi d'un autre mot, à l'intérieur d'une phrase, le Nom au cas nominatif est prononcé avec la voyelle sur la lettre finale : *Allâhu*.
10. La dernière lettre écrite du Nom *Allâh* est le *hâ* qui voyellé *hu* est considéré ici comme la première lettre radicale de *Huwa*.

Sachez que ce Nom contient six lettres qui sont : *alif*, *lâm*, *lâm*, *alif*, *hâ* et *wâw* (en arabe de droite à gauche) :

ا ل ل ا ه و

Quatre en sont visibles dans l'écriture du Nom[11],

الله

à savoir :

1° l'*alif* de la Primordialité (*al-Awwaliyya*)[12] ;

2° un *lâm* commencement du Non-manifesté (*bad'u-l-Ghayb*), et cette lettre est (d'après la terminologie des grammairiens) « insérée » (*mudghama*) dans la suivante (et ne porte pas de ce fait ni signe-voyelle, ni même le signe de repos vocalique) ;

3° un *lâm* commencement ou principe de la Manifestation (*bad'u-sh-Shahâda*), lettre qu'on articule « renforcée » (*mushaddada*) (à cause de l'insertion en elle de la lettre précédente ; dans l'écriture portant tous les signes de la prononciation elle est surmontée d'un signe de « renforcement » (*shadda*) ;

11. Nous devons faire ici une remarque d'ordre général : du fait des liaisons qu'impose aux lettres leur entrée dans la formation des mots, beaucoup d'entre elles changent d'aspect selon la position (initiale, interne ou finale) qu'elles occupent et aussi selon les lettres voisines.
12. Cet *alif* est appelé ainsi du fait qu'étant la première lettre du Nom *Allâh*, il est un symbole d'Allâh comme Premier, *al-Awwal* selon l'un des Noms de la liste traditionnelle.

4° le *hâ* de la *Huwîyya*(13), l'Ipséité absolue et universelle.

Quatre des lettres de la *Jalâla* sont perceptibles dans la prononciation :

ALÂH

qui sont :
1° l'*alif* de la Puissance divine (*al-Qudra*)(14) ;
2° le *lâm* – commencement de la Manifestation(15) ;
3° l'*alif* de l'Essence Suprême (*adh-Dhât*)(16) ;
4° le *hâ* du *Huwa*(17).

---

13. Terme dérivé de *Huwa*, le Suprême Soi. La *Huwiyya* est envisagée ici en tant que non-manifestée, car le symbolisme de la lettre *hâ*, ainsi qu'il sera expliqué plus loin est celui de l'état de non-manifestation.
14. Qualifié ainsi en raison du *hamzatu-l-qaṭʿ* qui le marque lorsque le Nom est prononcé sans être lié à un mot précédent, et dont l'une des significations est celui de la « puissance ».
15. Ce *lâm* de la prononciation a donc une signification analogue à celle du 2e *lâm* de l'écriture.
16. Cette lettre non-écrite reçoit l'accent tonique du Nom et de ce fait elle a une fonction centrale et un symbolisme essentiel. – Dans l'écriture on marque souvent sa place par un trait vocalique vertical de la forme de l'*alif* suspendu entre le deuxième *lâm* et le *hâ ;* dans l'écriture décorative on rencontre ce trait vertical au-dessus de la *shadda* qui surmonte le deuxième *lâm* ; son symbolisme est alors évidemment celui de la transcendance absolue de l'Essence pure. – Nous avons à peine besoin de dire que les correspondances symboliques indiquées ici pour les lettres ne sont pas les seules possibles ; on en trouvera d'autres dans la suite du traité, correspondant à des points de vue différents. On peut dire d'ailleurs que, les points de vue pouvant être variés indéfiniment, les vertus symboliques des lettres du Nom *Allâh* sont également inépuisables.
17. *Huwa* est envisagé ici, comme précédemment la *Huwiyya*, sous son aspect de non-manifestation absolue.

Une lettre seulement n'apparaît ni dans la prononciation ni dans l'écriture, bien qu'on ait des indices à son égard : c'est le *wâw* qui, sous le rapport de la prononciation, est celui du *Huwa* (la 2e radicale de ce terme), et, sous le rapport de l'écriture, est celui de la *Huwiyya.*

Les lettres du Nom (considérées selon leur symbolisme des degrés fondamentaux de l'Existence universelle) se réduisent (à trois : *lâm*, *hâ* et *wâw*)(18) ;

le *lâm* correspond au monde intermédiaire qui est le *barzakh*, l'« intervalle », chose purement conceptuelle ou intelligible (*maʿqûl*)(19) ;

le *hâ* correspond au Caché ou Non-manifesté (*al-Ghayb*)(20) ;

---

18. Dans cette perspective les deux *alif* n'interviennent pas pour les raisons suivantes : l'*alif* initial représente dans l'écriture l'idée de « primordialité » qui exprime un pur rapport et non pas une réalité en soi, et dans la prononciation, la Puissance qui est une qualité de l'Essence et non pas un degré d'existence ; le deuxième *alif* qui symbolise l'Essence Suprême n'a pas à intervenir sous le rapport des degrés de l'Existence, car l'état de non-manifestation qui lui est propre est représenté par le *hâ* dont il sera question tout de suite. (Sur un certain rapport d'analogie entre l'*alif* et le *hâ*, voir plus loin les § 2 et 3.)
19. Ce *lâm* est donc comme une réunion des deux *lâm* de l'écriture dont le premier est principe ou limite du non-manifesté et le deuxième principe de la manifestation, ce qui correspond aux deux faces du *barzakh*.
20. Le *hâ* qu'il faut envisager tout d'abord comme non-voyellé, tel qu'il est en lui-même, est la lettre la plus « intérieure » dans la poitrine de l'homme. Il s'identifie ainsi avec le souffle indifférencié et atone à son point de départ où il contient en puissance toutes les lettres. –

le *wâw* correspond au Monde visible ou manifesté (*âlamu-sh-Shahâda*)[21]. Or du fait qu'*Allâh* (le Nom aussi bien que le Nommé) est le Non-manifesté Absolu (*al-Ghayb al-Muṭlaq*) et qu'il comporte le *wâw* du Monde manifesté, qualifié ainsi en tant que lettre labiale (donc « extérieure » aux organes vocaux) dont la manifestation n'est pas possible en *Allâh* (le Nom aussi bien que le Nommé)[22] – ce *wâw* ne paraît ni dans l'écriture ni

On pourrait remarquer à l'occasion que sa forme écrite qui est celle d'un mouvement d'enroulement suggère elle-même l'état de non-manifestation.

21. Le *wâw* est un son labial constitué par le souffle à son point extrême, donc le plus opposé possible par rapport au *hâ* (en français il correspond au son *ou*) ; il constitue l'actualisation complète des potentialités du souffle. – Sa forme écrite qui est celle d'un mouvement de déroulement suggère la manifestation.

22. L'auteur donne donc à l'occasion une signification spéciale au fait que les cinq premières lettres du Nom sont parmi celles prononcées à l'« intérieur » des organes vocaux et qui présentent de ce fait un symbolisme de « non-manifestation ».
Nous remarquerons que le *wâw* étant une des lettres du Nom entier la manifestation universelle symbolisée par cette lettre apparaît comme étant de nature divine. – La valeur numérale « six » de cette lettre est un symbole du macrocosme qui est identique à l'Homme Universel sous le rapport de sa manifestation. Dans les *Futûḥât*, II, 198, Muhy-d-Dîn Ibn Arabî assimile le *wâw* « la plus parfaite des lettres » à l'Homme « la plus parfaite dès choses existenciées ». De même que l'Homme qui est la dernière production de l'oeuvre créatrice divine et renferme en lui toutes les possibilités de l'existence universelle, apparaît de ce fait comme le but réel de toute la création, de même le *wâw* qui est la dernière lettre dans l'ordre du souffle verbal et inclut en lui les vertus de toutes les lettres, est le but même de la manifestation des lettres. – D'autre part le symbolisme du *wâw* en tant que lettre conjonctive est celui de l'Homme divin dans sa fonction d'Intermédiaire universel. – Il est opportun de signaler à ce propos que dans les doctrines gnostiques le *Wâw* est appelé « Fils

dans la prononciation du Nom et reste ainsi comme un non-manifesté dans le Non-manifesté, ce qui constitue le Non-manifesté du Non-manifesté (*Ghaybu-l-Ghayb*).

❖ ❖ ❖

de Théos » (cf. A. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre « Wâw »*, Geuthner, Paris).
Il est curieux de constater que la situation du *wâw* dans le Nom *Allâh* rappelle un peu celle de l'*épisémon* dans le symbolisme de l'alphabet grec. Ce terme qui est un surnom (il signifie « auguste »), probablement d'origine ésotérique, du *digamma*. cette lettre « disparue » de l'alphabet aussi bien que de la prononciation et qui devait avoir sa place au sixième rang des lettres, tout comme le *wâw* dans l'*abjad*. De cette lettre ne subsiste que le *stigma*, signe numéral ayant valeur « six ». Or l'*épisémon* est d'après l'enseignement gnostique un symbole de Jésus. Le fait que le nom de Jésus en grec est composé de six lettres ajoutait encore une concordance symbolique (cf. A. Dupont-Sommer, *op. cit.*).

En ce point on vérifie la supériorité de la sensibilité (*al-ḥiss*)[23] sur l'intelligence ou la raison (*al-ʿaql*)[24]. « Aujourd'hui » (dans la vie de ce monde) la sensibilité (ou la connaissance immédiate de la réalité principielle) est à l'état non-manifesté dans l'intelligence (purement théorique que l'on a de cette réalité), alors que l'intelligence ou la compréhension (correspondante) est manifestée (selon le mode théorique de connaissance qui lui est propre au degré individuel), mais « demain », dans la demeure finale, l'on sera dans l'enceinte divine même et alors, c'est la « vision immédiate » (*Kathîbu-r-ruʿya*)[25] promise à la sensibilité, qui se produira. Alors

---

23. *ʿÂlamu-sh-Shahâda* est, au sens restreint, identique à *ʿâlamu-l-ḥiss*, le domaine sensible.

24. La sensibilité réalise une connaissance immédiate de son objet, alors que l'intelligence procure une connaissance médiate du sien. – Le terme *ʿaql* peut être rendu selon le contexte soit par « raison », soit par « intelligence » au degré individuel, soit enfin par « Intellect » dans un sens supra-individuel, mais il désigne toujours une faculté de connaissance médiate, donc théorique à un degré ou à un autre par rapport à la réalité divine, car même *al-ʿAql al-Awwal wa-l-Kullî*, l'Intellect Premier et Universel est donné par l'enseignement traditionnel qui remonte au Prophète comme une « création » d'Allâh. « La première chose qu'Allâh eût créée est l'Intellect » dit un de ses hadîth.
On trouvera plus loin dans le traité que selon la précision donnée par la tradition le « regard » peut être un attribut divin alors que l'« intellect » entendu dans ce sens contingent ne peut l'être.

25. À cette « vision » correspond le degré le plus haut dans la hiérarchie des Paradis. Le *Kathîb* est décrit comme étant un « Musc blanc » se trouvant dans le Paradis de l'Eden qui est la Citadelle des Paradis.

les « regards » (*al-abṣâr*) Le verront[26]. Ce sont les regards qui conviennent pour la fin, comme ce sont les intelligences qui conviennent pour le commencement ; et s'il n'y avait pas la fin personne ne s'occuperait du commencement. Considère donc quels secrets résident ici ! Tout cela s'explique par le fait que l'« autre vie » est supérieure à la « vie d'ici-bas ». Allâh – qu'Il soit exalté ! – a dit : « Vous désirez l'étendue de ce bas-monde alors qu'Allâh désire l'autre monde » (Coran, *8*, 67). « Et l'autre vie est meilleure et permanente » (Coran, *87*, 17). La vie future jouit de la stabilité, alors que ce bas-monde est voué à une fin et à l'extinction. Or la stabilité et l'éternité sont incontestablement meilleures et supérieures.

Il est certain que la « Connaissance par Allâh » (*al-Maʿrifatu bi-Llâh*) a comme commencement une « science » (*ʿilm*) et comme fin ce qu'on appelle « œil » (*ʿayn*) : « l'Œil de la Certitude » (*ʿAynu-l-yaqîn*) est supérieur à « la Science de la Certitude » (*ʿIlmu-l-yaqîn*). La « science » (humaine) est du ressort de l'intelligence théorique (*al-ʿaql*) alors que l' « œil » est du domaine de la vue sensible (*al-baṣar*) ; or la sensibilité est supérieure (sous le rapport de la proximité d'avec son objet) à

26. La *ru'ya*, la « vision sensible », est toutefois initiatiquement possible à l'égard de réalités spirituelles dans cette existence même. (Il sera parlé plus loin dans le traité même des Compagnons de la *ru'ya*). Mais pour ne pas y voir une contradiction, il y a lieu d'envisager une application ésotérique de l'idée de « l'autre vie » qui indique alors l'accès à d'autres conditions d'existence par la seule réalisation initiatique, alors que l'être se trouve encore dans ce monde selon les modalités apparentes de son être.

l'intelligence théorique, car pendant que celle-ci tend vers Lui, l'Œil Le regarde ![27]

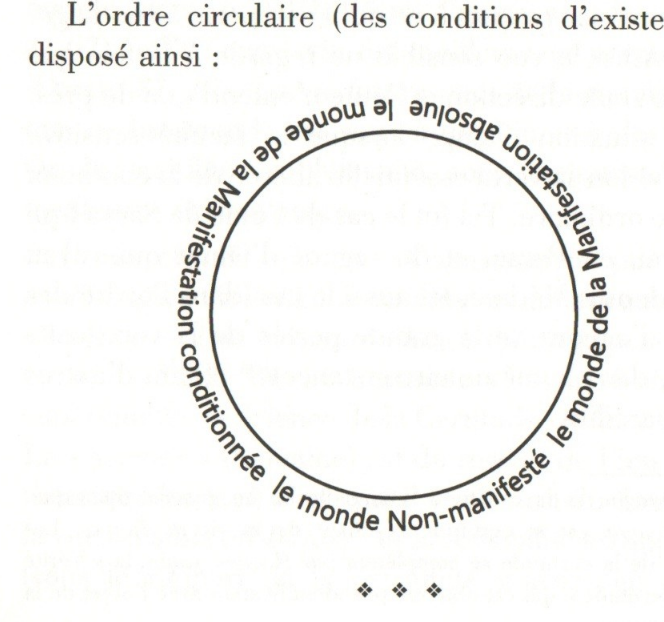
Le Monde manifesté qui devient Non-manifesté du Non-manifesté apparaît dans l'existence d'ici-bas par un retournement qu'impose l'ordre circulaire (universel des États de l'être) selon lequel la fin rejoint le commencement ; mais, de ce fait même, ce monde manifesté apparaît ici comme initial et en même temps conditionné par rapport à ce qu'il comporte à son degré absolu. Ainsi la vue sensible ne regarde à la fois que dans une seule direction et l'ouïe n'entend que de près, mais la situation change lorsque la faculté sensitive procède selon sa vertu essentielle libérée de la condition limitative ordinaire. Tel fut le cas de l'ouïe de Sârya (qui se trouvait en Perse) et du regard d'Omar qui voyait celui-ci depuis Médine, tel aussi le cas (dans l'ordre des facultés d'action) de la grande portée de la voix (celle d'Omar, dans la même circonstance)[28] et tant d'autres choses pareilles.

27. *ʿIlmu-l-yaqîn* est la certitude rationnelle ou en général théorique. *ʿAynu-l-yaqîn* est la certitude résultant de la vision directe. Les degrés de la certitude se complètent par *Ḥaqqu-l-yaqîn*, la « Vérité de la certitude » qui est obtenue par identification avec l'objet de la connaissance.

28. Sârya commandait une des armées musulmanes en Perse au temps du Calife Omar ibn al-Khattâb. Un jour de Vendredi lorsque son armée se trouvait encerclée par l'ennemi et menacée d'être anéantie, il entendit la voix d'Omar qui se trouvait alors à Médine, lui crier : « Sârya, la montagne, la montagne ». Écoutant l'indication ainsi reçue, il força l'encerclement et replia son armée vers la montagne voisine, ce qui permit aux Musulmans de se défendre mieux et même de gagner la victoire le lendemain. Omar qui faisait son sermon de Vendredi dans la Mosquée de Médine s'était interrompu pour crier

(Dans cet enchaînement circulaire) le domaine non-manifesté occupe une position intermédiaire qui est le domaine de l'intelligence, car celle-ci emprunte à la sensibilité les preuves de ce qu'elle désire « connaître ». Et le monde de la Manifestation absolue devient Non-manifesté du Non-manifesté ; c'est vers celui-ci que tend l'effort de l'intelligence ou de l'Intellect et c'est au service de celui-ci qu'il travaille.

L'ordre circulaire (des conditions d'existence) est disposé ainsi :



❖ ❖ ❖

cette phrase qui avait étonné les auditeurs. – Il n'est pas sans intérêt de préciser à l'occasion que le Calife Omar était en même temps le Pôle ésotérique de l'Islam et qu'il réunissait ainsi en lui le double pouvoir intérieur et extérieur de la tradition. Mais naturellement les « pouvoirs » d'un ordre secondaire qu'il a manifestés dans la circonstance citée ne sont pas un attribut caractéristique ni particulier du Pôle.

§ 1*. Toute chose a son ombre et l'ombre d'Allâh est le Trône (*al-ʿArsh*). Mais toute ombre n'est pas projetée ; ainsi le Trône dans la Divinité n'est pas une ombre projetée, mais cachée(29). Ne vois-tu pas que, lorsque les corps qui jettent une ombre sensible sont entourés de toutes parts par la lumière, leurs ombres se retranchent en eux ? La Lumière(30) porte son ombre en elle-même, de même que l'Obscurité porte en elle sa clarté(31). Mais du fait qu'*Allâh* siège sur le cœur de son serviteur et dit : « Ma Terre et mon Ciel ne peuvent M'envelopper, alors que le cœur de mon adorateur M'enveloppe », pendant que le Nom *ar-Raḥmân* siège sur le Trône Extérieur (perspective macrocosmique)(32), ce Trône Extérieur est

* **Note de l'éditeur.** Les petits traités d'Ibn 'Arabî comportent habituellement des sections appelés *faṣl*, où sont développés en quelques mots des points particuliers. Elles sont indiquées ici par des paragraphes numérotés.

29. Le Trône caché dans la Divinité présente une analogie avec le *wâw* dans le Nom *Allâh*.

30. *An-Nûr*, la « Lumière », est aussi un des Noms d'Allâh.

31. La Ténèbre primordiale, *al-Amâ'*, dont il sera question dans la suite du traité, porte en elle les Gloires brûlantes de la Face divine, *Subûḥâtu-l-Wajh*.

32. Cf. Coran, *20*, 5 ; *ar-Raḥmân* s'assit sur le Trône. – On trouve encore dans le Coran, *7*, 53 : « Votre Seigneur est *Allâh* qui créa les Cieux et la Terre en Six Jours, ensuite (Il) s'assit sur le Trône ». Ici le Nom *Allâh* est « remplaçant » du Nom *ar-Raḥmân* auquel l'autre verset rattache le Trône d'une façon spéciale.

À propos du rapprochement établi dans une note précédente entre l'Homme Universel et le *wâw*, et plus particulièrement en rapport avec la valeur numérale de cette lettre, il est à noter que l'Homme fut fait au Sixième Jour de la Création et qu'il est, dans l'ordre,

l'Ombre d'*ar-Raḥmân* et le Trône Humain (perspective microcosmique) est l'ombre d'*Allâh*[33]. Entre les deux Trônes il y a un rapport analogue à celui existant entre les deux Noms *Allâh* et *ar-Raḥmân*[34]. Bien qu'il soit dit : « Invoquez *Allâh* ou invoquez *ar-Raḥmân* ! Quel que soit Celui que vous invoquerez, c'est à Lui qu'appartiennent les Très-Beaux Noms » (Coran, *17*, 110), la différence de rang entre les deux Noms ne restera pas cachée de toute façon pour un être intelligent. C'est ainsi que ceux qui étaient soumis aux obligations islamiques, lorsqu'on leur eût dit : « Prosternez-vous pour *ar-Raḥmân* ! », demandèrent : « Et qu'est-ce *ar-Raḥmân* ? » (Coran, *25*, 60), mais par contre lorsqu'on leur avait dit : « Adorez *Allâh* ! » ils n'ont pas demandé : « Qu'est-ce *Allâh* ? »[35].

D'autre part le Trône étant un *sarîr* (terme qui signifie « trône », et aussi « chose cachée ») il est resté « non-manifesté » dans la *Raḥmâniyya*. Par contre l'Assise Divine (*al-Istiwâ al-ilâhî*, donc celle de la *Ulûhiyya*) sur le « cœur » se rattachant à l'idée du « M'enveloppe », la *Ulûhiyya* reste cachée dans l'Homme, de sorte que le

---

le sixième des genres d'êtres créés (après les Anges, les jinns, les animaux, les plantes et les minéraux).

33. Ailleurs Muhy-d-Dîn dit que l'Homme Universel est l'Ombre divine. – D'après ce que nous avons dit plus haut de la place de l'Homme dans l'ordre de la Création on peut voir un rapport d'analogie entre l'Homme et le Trône.

34. De même que le monde ou le milieu cosmique n'est qu'un simple aspect, apparemment « extérieur », de l'être.

35. D'autre part, dans la hiérarchie des Noms divins le Nom *Allâh* enveloppe le Nom *ar-Raḥmân* sans réciprocité.

côté « apparent » (*shahâda*) de celui-ci est « homme » et son côté « caché » (*ghayb*) est « Dieu »[36].

À cause de l'infiltration mystérieuse de la *Ulûhiyya* dans l'être humain celui-ci prétendit à la « divinité » en employant le terme *al-ilâh* « dieu », tel le Pharaon qui dit : « J'ignore qu'il puisse y avoir pour vous un dieu autre que moi » (Coran, *28*, 38), or cela ne convenait pas puisqu'il disait telle chose par un acte de volonté délibérée (*ʿani-l-mashîʾa*) : il n'a pas parlé sous l'empire d'un *ḥâl* initiatique et en se conformant à un ordre (d'en haut) qui lui aurait enjoint de dire : *Anâ-Llâh*, « Je suis Allâh ! » ; il n'a pas simplement employé le terme *ilâh*, « dieu », mais il a été exclusif, en précisant « autre que moi »[37]. Comprends bien ce point. – En outre, le Pharaon a prétendu clairement à la *Rubûbiyya*, la Seigneurie, qui (d'ailleurs) ne saurait égaler le pouvoir de la *Ulûhiyya*, en disant : « Je suis votre Seigneur le plus élevé ! » (Coran, *79*, 24). Là encore, il a parlé sans avoir la justification de celui qui dirait une telle parole à cause d'un *ḥâl*, par voie d'ordre (divin) et avec simple adhésion de la volonté propre, dans un état d'« union » (*jamʿan*), comme Abû Yazîd (al-Bistâmî) qui proclama (en s'exprimant en termes coraniques) : « En vérité Moi, je suis Allâh ! Pas de divinité si ce n'est Moi, adorez-Moi donc ! » (cf. Coran, *21*, 25) ; et qui une autre fois

---

36. On peut y trouver une allusion au symbolisme des lettres du Nom. Ainsi l'Homme, qui doit être conçu avec toutes ses possibilités d'universalité, correspond au *wâw* qui fait partie des lettres d'Allâh et en même temps lui demeure « extérieur ».

37. Il résulte que la « divinité » immanente de l'Homme ne peut être affirmée que par la « divinité » elle-même non pas par l'« homme ». Elle seule a le droit d'être exclusive, puisqu'elle est Unique.

affirma : *Anâ-Llâh*, « Je suis Allâh ! », car dans l'être de celui-ci il ne restait nulle parcelle que la *Ulûhiyya*, par une parfaite pénétration, ne remplisse de sa présence totale !

La Toute-Puissance de la *Ulûhiyya* sur tous les degrés des autres Noms divins est évidente et décisive. Aucun nom ne saurait rivaliser avec elle.

❖ ❖ ❖

§ 2. *Allâh* est un terme négatif qui s'isole dans le monde supérieur et l'interprète s'envole avec lui. Or celui qui devient « négation » après l'« affirmation » n'a plus d'être (*lâ ʿayna lahu*) même s'il paraît encore dans la parole, tout comme la négation, de l'« associé » dans la formule « Il n'a pas d'associé » (*lâ sharîka lahu*) établit l'inexistence de l'« associé » pendant que le terme qui sert à le désigner figure encore dans le discours[38].

Après l'autonégation de la syllabe *lâ*[39] il ne reste (des lettres du Nom *Allâh*) que les deux *alif* qui sont (les Noms divins) : le Premier et le Dernier [40]. Multiplies

38. La « négation » avant « l'affirmation » est la chose normale en matière de *Tawḥîd ;* cf. la *Shahâda* ou l'Attestation de foi islamique : « Pas de divinité (négation) sauf la Divinité (affirmation) ». Or si *Allâh*, après avoir été considéré dans son sens positif d'affirmation de l'Être Suprême, est conçu dans un sens négatif comme Principe absolument inconditionné dépassant même la détermination primordiale de l'Être, le terme qui le désigne n'exprime plus rien de positif, car l'indétermination absolue du Non-Être ne peut-être symbolisée par aucune chose du domaine de l'Être.

39. L'auteur isole parmi les éléments du Nom *Allâh* la syllabe *lâ* qui, prise au sens de particule négative, signifie « pas » ou « non ». Elle est considérée comme s'annulant elle-même par un effet de sa propre vertu négative développée au degré extrême.

40. Le Nom étant considéré ici selon les éléments de la prononciation dans laquelle les deux *lâm* se confondent, la syllabe *lâ* est composée de *lâm-lâm-alif*. En même temps l'*alif* tonique après le deuxième *lâm* doit être compté très prolongé – en fait il l'est toujours dans la prononciation régulière – pour que, après l'abstraction de l'*alif* entrant dans la syllabe *lâ*, il en reste une présence d'*alif* qui constitue le correspondant du Nom « le Dernier ».

ces deux *alif* l'un par l'autre il t'en sortira le *hâ*[41] qui, pendant que les deux *alif* seront éliminés, restera comme *Huwa*. En vérité le Premier est un nom divin dérivé d'un rapport et n'incluant comme tel aucune réalité essentielle : c'est par rapport à notre existence et à la production de notre être que revient à Dieu l'aspect de Primordialité ou d'Antériorité. Et (il en est de même en ce qui concerne le Dernier car) c'est en raison de la prédestination de nos êtres à l'extinction que l'on reconnaît à Dieu l'Ultimité ou la Postériorité. Or, quant à nous, sous le rapport de la réalité essentielle, nous sommes exactement dans la situation (indiquée par les versets) : « Et je t'ai créé auparavant alors *que tu n'étais pas une chose* (tu n'étais rien) » (Coran, *19*, 9) et « *... l'homme n'était pas une chose mentionnée* (Coran, *76*, 1) ». C'est donc comme si nous n'étions pas (malgré l'apparence). Ainsi il ne peut être question ni de Primordialité ni d'Ultimité, car nous ne « sommes »

41. Selon leurs valeurs numérales l'*alif* vaut 1 et le *hâ* 5, mais pour arriver symboliquement à un résultat analogue à 1 x 1 = 1, il est nécessaire d'envisager une certaine similitude entre le *hâ* et l'*alif*, et cette similitude est avant tout d'ordre phonétique, ce qui est encore plus sensible quand l'*alif* est surmonté d'un *hamza*. Au paragraphe suivant on trouvera encore une analogie, dans l'ordre graphique celle-là, entre ces deux lettres. – Nous devons dire aussi que « symbolisme de la multiplication » surtout de l'unité par elle-même où l'on voit l'identité entre multiplicateur, multiplicande et produit, est souvent utilisé par Muhy-d-Dîn pour démontrer l'Identité essentielle de l'existence universelle. (Cf. *Le Livre de la lettre Alif*, du même auteur).

pas. C'est Lui seul, *Huwa*, qui reste. Et c'est Lui qui est recherché[42].

❖ ❖ ❖

42. Toute cette analyse spéculative semble sous-entendre le verset : « *Huwa* est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché » (Coran, *57*, 3). Dans les *Futûḥât* I, 4 on retrouve la correspondance des deux *alif* avec le Premier et le Dernier ainsi que celle des deux *lâm* en ordre inverse avec l'Apparent et le Caché. – Naturellement le *hâ* doit correspondre au *Huwa* qui dans le verset sus-mentionné est le sujet même de la phrase.

§ 3. Le premier *lâm* de ce nom est le *lâm* de la Connaissance, du fait que l'*alif* et le *lâm* (associé dans l'article défini *al*) ont, comme on le sait, la fonction de « rendre connu » (*ta'rîf*) (selon l'expression qui équivaut à « déterminer grammaticalement un nom »). (Considéré comme) seul l'*alif* initial correspond à : « Allâh était et rien n'était avec Lui[43]«. Restent maintenant le deuxième *lâm* et le *hâ*, puisqu'il est évident qu'à cet endroit nous considérons le Nom sous son aspect écrit. Ce deuxième *lâm* est celui de la Possession Universelle ou du Royaume (*al-Mulk*), car en laissant de côté l'*alif* et le *lâm* initiaux (et en prenant le deuxième *lâm* et le *hâ* comme un vocable indépendant avec sa vocalisation la plus naturelle) reste *lahu* = « à Lui[44] ». Le *hâ* (considéré également en tant que seul) est un signe métonymique de l'état de non-manifestation de l'Essence absolue, car il est la première lettre (du souffle humain) et c'est en lui que se trouve le point de départ (de toutes les lettres) ; il est caché dans l'homme, et même au point le plus intérieur (puisque le *hâ* s'identifie avec le souffle indifférencié au plus profond de la poitrine).

---

43. Ce sont les paroles d'un hadîth du Prophète. – La correspondance ici indiquée est basée sur le fait que dans l'écriture l'*alif* ne se relie jamais avec la lettre suivante. De plus, étant ici en position initiale, il n'a pas à se relier non plus avec une lettre précédente.

44. Comme dans l'expression typique, qui a d'ailleurs un rapport direct avec le symbolisme dont il est ici question : *lahu-l-Mulk* « à Lui est la Possession Universelle ».

Ainsi par tous ces symboles le Nom *Allâh* renferme les idées suivantes :

1° Par l'*alif*, l'idée : « Allâh était et rien n'était avec Lui » ;

2° Par le premier *lâm*, le *maqâm* de la Connaissance ;

3° Par le deuxième *lâm*, le *maqâm* de la Possession Universelle ou du Royaume ; dans ce *maqâm* a lieu la manifestation de tout ce qui est « autre que Lui » ;

4° Enfin par le *hâ*, la mention que le monde fait de Lui, car cette lettre est un indice du non-manifesté que les créatures ne peuvent éprouver et qu'elles ne peuvent désigner que par le terme *Huwa*.

Ainsi, par l'*alif* Il se mentionne Lui-même, et par le *hâ*, ce sont les créatures qui Le mentionnent. De même, par la face antérieure du *lâm* de la Connaissance, celle qui suit l'*alif*, Il se connaît Lui-même de toute éternité (*azalan*) ; par l'autre face du *lâm*, qui est constituée par le *lâm* de la Possession, Le connaissent Ses créatures pour toute l'éternité (*abadan*) selon la connaissance « produite » (*muḥdatha*). Par le *lâm* en lui-même qui est proprement le *lâm* de la Connaissance, la Connaissance Le rend connu. Ainsi dans ce Nom se trouvent réunis l'être produit et l'Être éternel, la qualité et le Qualifié. Considérez donc quelle plénitude et quelle perfection résident en lui !

Quant aux deux autres lettres (ne paraissant pas dans l'écriture, c'est-à-dire) :

a) l'*alif* sensible dans la prononciation seulement, après le *lâm* de la Possession relié directement au *hâ* dans l'écriture, et

b) le *wâw* invisible du *hâ* – lorsque le *hâ* est toutefois prononcé par l'Esprit (*ar-Rûḥ*), car lorsqu'il est prononcé par le « corps » (*al-jism*) le *wâw* devient *yâ* de même que lorsqu'il est prononcé par l'« âme » (*an-nafs al-muthuliyya*) [45] il devient *alif*, ce *wâw* recevant une forme ou l'autre selon la condition de celui qui le prononce[46] –

45. Il semble que *muthuliyya* soit la seule vocalisation acceptable du terme : ce serait un adjectif dérivé de *âlamu-l-muthul*, le monde des modèles, qui est le domaine des formes subtiles d'après lesquelles sont constituées les formes de la manifestation grossière. – En tout cas il ne peut s'agir que d'un qualificatif d'importance secondaire de l'« âme » qui au sens propre appartient au plan intermédiaire qui est celui du psychique ou de la manifestation subtile.

46. Ces correspondances peuvent s'expliquer ainsi : la prononciation des trois lettres *wâw*, *yâ* et *alif* et aussi des sons qui leur sont connaturels *ou*, *i* et *a* qui sont les trois voyelles que connaît la langue arabe, implique une modification et une direction différente du « souffle » à sa sortie de la bouche. Le souffle du son *ou* correspondant au *wâw* se dirige vers le haut, il est « ascendant » et par cela il est rattaché à l'Esprit Universel ; le souffle du son *i* correspondant au *yâ* est dirigé vers le bas, il est « descendant » et par cela il est rattaché au « corps » ; enfin le souffle du *a* correspondant à l'*alif* prend une direction intermédiaire, « horizontale », en correspondance avec la position du psychique situé entre le spirituel et le corporel. – Il y aurait beaucoup de choses à dire sur le symbolisme de la langue arabe qui connaît les trois formes de flexion pour les noms et pour les verbes. Par ses propriétés symboliques d'une façon générale la langue arabe est particulièrement susceptible d'être un instrument initiatique. La révélation du Coran dans cette langue s'explique d'ailleurs par ces vertus symboliques.

quant à ces deux lettres donc, leur existence repose (spéculativement) sur des bases différentes. Lorsque le *hâ* regarde vers l'*alif* initial dont la position refuse la liaison avec toute autre lettre (son sens étant : « Allâh était et rien n'était avec Lui »), paraît l'*alif* après le *lâm*, et ce *lâm* se relie immédiatement dans la prononciation à cet *alif* ; par le même fait la lettre *hâ* reste seule « et rien avec elle »[47].

Tant que le monde durera, le monde ne pourra jamais la prononcer, car elle est, par elle-même, une lettre non-voyellée « quiescente » (*sâkina*)[48], reposant

47. On peut préciser que c'est la « contemplation » de l'*alif* initial qui confère au *hâ* l'assimilation à celui-ci, dont la conséquence immédiate est la « délivrance ». Mais il est remarquable que cette « délivrance » n'a été réalisée qu'au moyen d'un « sacrifice » compensateur qui fut accompli par l'intervention « avâtarique » du deuxième *alif*, ici une projection du premier, qui comporte dans cette perspective symbolique une fonction relative au monde. Le *lâm* de la Possession s'empare de cet *alif* et libère le *hâ*. Le symbolisme du *hâ* est ici celui de l'« élite spirituelle ». Mais on peut ajouter ceci : l'*alif* resté attaché à ce *lâm* a encore une « mission » : c'est de faire retourner le *lâm* lui-même de la pure « possession » vers la pure « connaissance » ; c'est pourquoi leur résultante, la particule négative *lâ*, exprime sous ce rapport le désaveu et la négation constante des penchants du *lâm* en même temps qu'il manifeste la situation anormale de l'*alif* lui même qui doit retourner à son état absolu. Leur condition est celle d'un *jihâd* dont le but est la transformation suprême : la restitution du *lâm-alif* de la négation *lâ* en *alif-lâm* de l'article déterminatif *al* qui commence le Nom, les deux lettres réintégrant ainsi l'état absolu et la connaissance suprême. Le *lâm* de la négation correspond à la substance évanescente d'un cycle qui finit dans la « dissolution ». Le *hâ* représente alors plus précisément l'« élite » renfermée dans l'Arche qui surnage dans les eaux du Déluge.

48. Dans la prononciation du Nom isolé, le *hâ* final est toujours non-voyellé.

ainsi dans une quiétude qui est celle de la vie, non pas celle de la mort. Si le monde la prononce ou la mentionne, alors celui qui la mentionne sera tel que nous l'avons dit (« Esprit », « corps » ou « âme ») ; en outre, les lettres qui sortiront après elle seront, selon le cas, *wâw*, *yâ* ou *alif*[49].

❖ ❖ ❖

49. Comme suite à ce que nous avons dit dans une note précédente au sujet de l'arabe comme instrument initiatique, nous préciserons ici que certaines formules incantatoires et certaines techniques du *dhikr* sont plus particulièrement basées sur l'emploi de sons correspondants aux trois voyelles. Le « repos vocalique » (*sukûn*) qui marque un « arrêt » et une sortie hors du temporel a, dans le même ordre d'applications, une signification absolument transcendante et inconditionnée.
D'autre part, il est utile de préciser que par les trois lettres de *wâw*, *yâ* et *alif* ajoutées au *hâ* on obtient trois pronoms de la troisième personne *huwa*, *hiya* et *hâ*, respectivement : « lui », « elle » et un pronom affixe féminin, auxquels le traité fera allusion.

§ 4. Ensuite vérifie ce que nous avons exposé au sujet du *huwa* (lui), du *hâ* et du *hiya* (elle) dans le « Livre du *Huwa* »[50] en matière de mariages entre pronoms en vue de l'existenciation des êtres. Lorsque tu dis : *billâhi* (« par Allâh », cas indirect) ou *Allâha* (cas direct) ou *Allâhu* (nominatif), tu trouves le *huwa* avec le son *u*, le *hâ* avec la déclinaison *a* et le *hiya* avec la déclinaison *i*.

Quant à l'« état de non-vocalisation », *sukûn*, en raison de ce que nous avons dit en cette matière, il représente la « stabilité » ou plutôt l'immutabilité (*thubût*) (des essences non-manifestées).

❖ ❖ ❖

50. Nous nous proposons de donner également la traduction de ce traité.

§ 5. Du fait que ce Nom remplit une fonction de « protection » à l'égard des autres Noms divins, lorsque celui-là paraît ceux-ci se résorbent en Lui et Lui se diffuse en eux, de même que l'eau fusionne avec l'eau. L'emploi du Nom *Allâh* à la place de l'un de ces Noms ou l'emploi de ces Noms pour le désigner est en fonction de l'autorité et de l'effet qu'on veut exercer et du but vers lequel ces Noms sont orientés. – Les allégories éclairent les Noms et la *Ulûhiyya* en matière de science, et à leur tour les Noms et la *Ulûhiyya* suscitent les allégories. Il y a en quelque sorte un enchaînement circulaire.

❖ ❖ ❖

§ 6. À part son caractère d'« universalité » ou de « totalité »(51) et son rôle de « protection » (à l'égard des autres Noms divins), la fonction qui distingue le Nom *Allâh* dans l'univers est celle de produire la *ḥayra*, l'« égarement », la « perplexité », l'« éblouissement », en toute chose, là où l'on tente de le connaître ou de le contempler(52).

---

51. Le terme arabe est *jam'iyya* qui se rattache au nom divin *al-Jâmi'*, « Celui qui réunit (toute chose) », nom équivalent sous un certain rapport à celui d'*al-Muḥîṭ*, l'Enveloppant, dont il a été question dans une note précédente.

52. On remarquera, encore une fois ici, que le texte identifie volontairement le Nom et le Nommé. Il en sera encore ainsi dans la suite.

Pour ce qui est de la *ḥayra*, cet effet s'explique par le fait que tout « connaisseur » autre que Lui-même ne peut atteindre de Lui que des aspects non-essentiels, contingents et même transitoires, et que toute connaissance nouvelle à Son sujet, de quelque ordre qu'elle soit d'ailleurs, est un nouveau miracle intellectuel. L'Intellect Premier lui-même en tant que réalité distincte de l'infinité divine n'achève jamais la connaissance du Principe dont il procède immédiatement et dont il reçoit sans cesse les effluves béatifiants ; mais sous un autre rapport, du fait que l'Intellect est essentiellement identifié en Principe (et cela se rattache à l'idée d'Identité de l'Existence Universelle, *Waḥdatu-l-Wujûd*) et qu'il est ainsi « Principe » et non pas « l'Intellect », sa connaissance, éternellement et complètement en acte, est coextensive à l'infinité principielle, en tant que Connaissance de Soi-même.

Le caractère nécessaire et aussi béatifique de la *ḥayra* en matière de connaissance divine est illustré par la demande que le Prophète adresse à Allâh : « Mon Seigneur, ajoute-moi un nouvel éblouissement » (*Rabbî zidnî taḥayyuran*) formule corrélative et au fond équivalente à : « Mon Seigneur, ajoute-moi une nouvelle science » (*Rabbî zidnî 'ilman* (Coran, *20*, 113)).

Son rang éminent est l'« activité » (*al-fi'l*) qui est celui de ses aspects dont ne peut témoigner nul autre que Lui. Quiconque prétend pouvoir parler de cet aspect est dans l'ignorance, quiconque s'imagine avoir saisi la vérité à cet égard se trompe. C'est uniquement sur cet aspect existentiel et sur ce rang « actif » qu'est fondée la *Ulûhiyya*, la « nature ou la fonction divine »[53]. Or certains compagnons de notre voie, intellectuels habitués aux procédés rationalistes, comme Abû Hâmid (al-Ghazâlî) entre autres, se sont imaginés que chez les initiés les plus grands Sa connaissance, celle de Dieu ou de la *Ulûhiyya* (*al-ma'rifatu bi-Hi*), précède la connaissance de soi-même (*al-ma'rifatu bi-nâ*), mais ceci est une erreur. Ceux-ci peuvent (prétendre) Le « connaître » ainsi (seulement du point de vue théorique) lorsqu'ils établissent la division rationnelle des choses existantes entre, d'un côté, ce qui a un commencement et, de l'autre, ce qui n'en a pas, ou toute autre division de ce genre. Il est entendu que de telles classifications sont admissibles, mais ceux qui les établissent ne font jamais, avant (de tenter) de Le « connaître », la distinction préalable qu'Il est « dieu » (*ilâh*), car le fait qu'Il est une « essence » (*dhât*) est naturellement et

53. La réalité « divine » n'est pas une pure idée, sans rapport avec le monde, au contraire elle est l'actualité universelle par laquelle le monde existe et subsiste dans tous ses éléments et dans toutes ses conditions. C'est en vertu du même aspect divin que toute action dans l'univers est œuvre divine. – Il convient de souligner la précision donnée ici par le texte sur la *Ulûhiyya*. Quant au sens général de celle-ci en tant que degré d'universalité on se reportera avec profit aux extraits de « l'Homme Universel » d'Abdul-Karîm al-Jîlî, traduits par M. Titus Burkhardt dans *Études Traditionnelles*, janvier 1938.

sûrement distinct du fait qu'Il est « dieu »[54]. Quant à nous, nous voulons parler ici seulement de la *Ulûhiyya*, de la « qualité de divinité », non pas de la question de savoir s'il y a une « essence éternelle » et si son inexistence est inconcevable. Mais ceux qui professent l'opinion susmentionnée ne pourraient affirmer la connaissance de la *Ulûhiyya*, dont le Nom est *Allâh*, qu'après l'avoir connu (effectivement). Or à ce propos la loi traditionnelle parlant de la *Rubûbiyya* ou l'attribut de Seigneurie a déclaré : « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur » (*man 'arafa nafsahu 'arafa Rabbahu*). Elle n'a pas dit : « Qui connaît le Seigneur, se connaît soi-même » car ce n'est pas ce qui convient. Mais si notre connaissance de la Seigneurie, qui est « la porte la plus proche de nous »[55] est conditionnée par la

54. La *Dhât*, l'Essence Absolue, n'implique par elle-même aucun rapport avec autre qu'elle-même. Mais la *Ulûhiyya*, ou l'aspect « dieu » de l'Essence est une fonction de celle-ci en rapport avec les choses existenciées. Son aspect « hypostatique » est quelquefois plus marqué chez Ibn Arabî lorsqu'il la désigne comme *Ulûha* (dont l'autre terme est la forme adjectivale) et alors elle correspond exactement à la *Shakti* Suprême de la métaphysique hindoue. Quelquefois cet aspect est accentué dans le sens cosmologique au point que la *Ulûha* correspond à *Prakriti*. Voici un texte qui illustre ces différents aspects : « La *Ulûha* double l'Essence du Principe (*Dhâtu-l-Ḥaqq*) bien qu'elle lui soit essentiellement identique. Et de même que, dans l'ordre sensible, d'Adam et de ce qui le double – bien que tiré de lui-même (Eve) – furent produits une multitude de mâles et de femelles à l'image des premiers époux, de même, de l'Essence du Principe et de sa nature de *ilâh* fut produit l'univers à l'image de ces deux Intelligibles... » (*Futûḥât*, III, chap. 364).

55. Tandis que la *Ulûhiyya* renferme toutes les vérités existentielles et non-existentielles, éternelles et temporelles, divines et créaturelles, la *Rubûbiyya* comprend les vérités des Noms divins exigés par les

connaissance préalable de nous-même (que diras-tu de la connaissance de la *Ulûhiyya* lorsque tu vois) où tu es et où est la *Ulûhiyya* ?[56].

La loi traditionnelle a indiqué que ce degré divin est caractérisé par la *ḥayra*, dans la réponse que fit le Prophète – sur lui la prière et le salut divins – lorsqu'on lui eut demandé : « Où se trouvait *Allâh* avant qu'Il n'ait créé le Ciel et la Terre ? » Cette réponse fut : *Fî ʿAmâ*, « dans un état de cécité ou d'indistinction », ou,

choses existenciées.

56. Ce point doctrinal se retrouve mieux précisé dans le passage suivant des *Fuṣûṣ al-Ḥikam* (Chaton de la Sagesse Abrahamique) : « Si l'Essence est dépouillée de ses "rapports ou affinités ontologiques" (*nisab*) elle n'est plus "dieu" ; or, ces "rapports ontologiques" sont provoqués par nos êtres ; c'est donc nous, par le fait que nous postulons un rapport avec une réalité divine (*bi-ma'lûhiyyati-nâ*), qui instituons cette essence comme "dieu", et (ce dieu) n'est pas connu avant que nous soyons nous-mêmes connus (à nous-même). Le Prophète a dit ; "Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur", et le Prophète est la créature la plus savante au sujet d'Allâh. Pourtant certains philosophes et Abû Hâmid (Al-Ghazâlî) ont prétendu qu'Allâh est connaissable sans (qu'on doive préalablement) considérer le monde, mais ceci est une erreur. On peut connaître ainsi qu'il y a une essence éternelle, sans commencement, mais on ne peut connaître celle-ci en tant que "dieu" avant de connaître "ce qui est dépendant de la fonction-divine" (*al-maʾlûh*) et qui du fait même est la preuve au sujet de Dieu. Puis, dans une deuxième phase (de la connaissance), le dévoilement initiatique (*al-kashf*) te fait connaître que c'est Dieu lui-même qui était la preuve à Son sujet et au sujet de Sa *Ulûhiyya*, et que le monde n'est que Sa révélation dans les formes des essences immuables dont l'existenciation n'est pas possible sans Lui, et aussi qu'Il se diversifie en prenant toutes formes en correspondance avec les vérités et les conditions de ces essences. Cela vient après que (par la connaissance) de nous-même nous avons obtenu à Son sujet la science qu'Il est notre "dieu"».

selon une autre leçon du hadîth, *Fî ʿAmâ*, « dans une Nuée, au-dessus et en dessous de laquelle il n'y avait nul air », ce qui constitue, selon les deux leçons, une expression négative. La leçon « dans un état de cécité ou d'indistinction » se rapporte précisément à la *ḥayra* qui est rattachée ainsi (dans cette version du hadîth) au nom *Allâh*[57]. C'est pour cela que lorsque les intuitions et les compréhensions veulent L'atteindre, de quelque façon qu'elles Le cherchent, elles sont éblouies, perplexes, car Il n'est pas conditionné par le « où ». Pour ce qui est de l'autre leçon du hadîth : « dans une Nuée », la « nuée » est cet air qui porte l'eau, cette « eau » qui est la « vie » et dont provient « toute chose »[58]. Ici non plus on ne peut parler à Son sujet d'un « où ». Mais on indique pour Lui une condition existentielle « intermédiaire », *barzakhî*, située entre le Ciel et la Terre. Or en matière de *barâzikh*, les perplexités tombent elles-mêmes dans des perplexités, d'autant plus ceux qu'elles rendent perplexes : tel est le cas de la limite entre l'ombre et le soleil, ou du trait imaginé entre deux points contigus, ou du point d'intersection entre deux lignes, ou encore de la ligne selon laquelle s'entrecoupent deux plans, et de toute limite entre deux choses qui se touchent. La notion de *barzakh*[59] se ramène essentiellement à celle de *ḥayra*. Il n'y a que la *ḥayra* ! Ainsi on n'obtient au sujet de l'Être divin (*minhu*) que ce qu'on possède déjà ;

57. Il y a une autre forme du hadîth qui porte le nom *Rabbu-nâ* (« où était notre Seigneur avant qu'il ne produise la création ? »).

58. Allusion au verset : « Et nous avons fait de l'Eau toute chose vivante » (Coran, *21*, 30).

59. Sur cette notion voir l'article de M. Titus Burkhardt : « Du *Barzakh* » dans *Études Traditionnelles*, décembre 1937.

rien d'étranger n'est obtenu et ne doit l'être. Si tu dis : *Huwa-Huwa*, « Lui est Lui » ou « C'est Lui », alors « Lui est Lui » ou « C'est Lui ». Si tu dis : *Laysa Huwa-Huwa*, « Lui n'est pas Lui » ou « Ce n'est pas Lui », alors « Lui n'est pas Lui » ou « Ce n'est pas Lui ». Perplexité après perplexité !

Lorsqu'Allâh voulut jeter telle créature dans la perplexité, d'une façon difficile à saisir, Il créa la « puissance nouvelle ou contingente » (*al-qudra al-ḥâditha*) dans l'être « puissant nouveau ou contingent » (*al-qâdir al-ḥâdith*) et transféra (en celui-ci) le pouvoir d'influence (*at-ta'thîr*)[60]. Il créa aussi l'orientation ou l'application à l'action (*at-tawajjuh ʿalâ-l-fiʿl*) de la part de cet être, et cela constitue son « obtention » (*al-kasb*)[61] ; ainsi résulta telle chose auparavant inexistante. Alors le puissant « nouveau » affirme : « Ceci est mon action (*fiʿlî*) » ! Un autre « puissant nouveau » déclare : « Ceci est mon obtention (*kasbî*) » !

60. « L'attribut spécial et le plus caractéristique par lequel se singularise la *Ulûha* est le fait qu'elle est "puissante" (*qâdira*), car l'être contingent (*al-mumkin*) n'a absolument aucune "puissance" (réelle) ; celui-ci possède seulement la capacité de recevoir l'attachement (*at-taʿalluq*) de l'Influence divine (*al-Athar al-Ilâhî*) à lui » (*Futûḥât*, Introduction).

61. « *Al-kasb* est l'attachement de la volonté (*irâda*) de l'être contingent à un acte quelconque à l'exclusion de tout autre acte. Cet acte est existencié par le Pouvoir divin (*al-Iqtidâr al-ilâhî*) lors de cet attachement qui s'appelle alors "obtention" (*kasb*) pour l'être contingent » (*ibid.*). – « Si l'être contingent pouvait avoir (réellement) l'action, il serait (réellement) "puissant", mais il n'a pas d'action et donc il n'a aucune "puissance". Affirmer que l'être contingent possède la puissance est une prétention sans aucune preuve » (*ibid.*).

Un troisième « puissant nouveau » dit : « Ce n'est ni mon action, ni mon obtention » ! Et le Puissant Éternel dit : « C'est Mon action » ! Et Il dit la vérité[62]. Il n'est pas difficile pour une intelligence saine de comprendre que de deux « déterminateurs ou puissants » (*qâdirân*) l'un puisse être « déterminé » (*maqdûr*)[63], mais qu'il est impossible que de deux influents (*mu'aththirân*) l'un soit « influencé » (*mu'aththar*)[64]. Comprends bien ce point et tu seras bien dirigé, s'il plaît à Dieu !

Allâh – qu'Il soit exalté ! – n'est pas « su », ni ne peut être « su », Il n'est pas ignoré, ni ne peut être ignoré, Il ne peut être ni constaté, ni découvert. Il ne peut être ni vu d'une façon complète, ni compris, ni perçu. Mais tous ces modes de perceptions sont rattachés à des Noms de la *Ulûhiyya* et aux conditions exigées par ces Noms, comme *ar-Rabb*, le Seigneur, *al-Mâlik*, le Roi, *al-Mu'min*, le Croyant. C'est ainsi que le Livre et la Sunna ont affirmé que la « vision sensible » (*ar-ru'ya*) se produira

62. Le premier « puissant nouveau » qui s'attribue l'« action » est l'ignorant orgueilleux, le deuxième est le croyant ordinaire qui rapporte l'« action » à Dieu et l'« obtention » à soi-même, le troisième est le métaphysicien pur qui ne peut s'attribuer ni « action » ni « obtention », mais son avis est limité à l'aspect négatif des choses. C'est Dieu qui affirmera que l'« action » lui appartient, et Il ne dira pas qu'il y a là « obtention » car la perfection divine possède toute chose de toute éternité.

63. Du fait que l'« action » appartient au Puissant Éternel, le puissant nouveau n'est « puissant » que d'une façon illusoire, et il est « déterminé » par la Puissance divine.

64. Le pouvoir d'influence étant transféré par Dieu à l'être nouveau, celui-ci n'est pas un « influencé » et Dieu non plus. Ce pouvoir constitue donc sous un rapport spécial, un point d'identification entre l'Éternel et le périssable.

dans la demeure future en rapport avec la *Rubûbiyya*, la Seigneurie ; tandis que dans la demeure présente cette vision a été créée. Moïse dit : « Mon Seigneur, fais-moi voir (ou montre-Toi) afin que je Te regarde » ! (Coran, *7*, 143). Et Allâh répond : « Et lorsque son Seigneur se révéla à la Montagne... » (*ibid.*)(65). Aucun accès n'est ouvert ici vers la *Ulûhiyya*. Au contraire cet accès est nié : « Les regards ne L'atteignent point, mais c'est Lui qui atteint les regards » ! (Coran, *6*, 103), verset où est employé le pronom *Huwa*, Lui, et d'où il résulte de façon indubitable qu'Il ne peut être atteint ou perçu.

Allâh – qu'Il soit exalté ! – a dit : « Ce Jour-là (dans la demeure future) certains visages seront brillants et regarderont vers leur Seigneur » (Coran, *75*, 22). C'est sur les « visages » également que seront mis les voiles (dans le cas des réprouvés) : « Certainement, ce Jour-là, ils seront empêchés par des voiles de regarder leur Seigneur » (Coran, *83*, 15).

Un hadîth du Prophète – sur lui le salut – dit : « Vous verrez votre Seigneur comme vous voyez la Lune la nuit de sa plénitude » ; un autre hadîth mentionné par Muslim dans son *Ṣaḥîḥ*(66) dit : « Vous Le verrez comme vous voyez le Soleil ». Est également rapporté dans le *Ṣaḥîḥ* de Muslim : « Certes, le Seigneur se révélera à un groupe lors du Rassemblement (*al-Ḥashr*) et leur dira :

65. La réponse divine fut : « Tu ne Me verras pas (*lan tarânî*), mais regarde plutôt la Montagne : si elle reste inébranlable à sa place peut-être Me verras-tu ». Et lorsque son Seigneur se révéla à la Montagne, Il la réduisit en poussière et Moïse tomba (la face contre terre) comme foudroyé... (Coran, *7*, 143).

66. Un des recueils de hadîths qui font autorité.

Je suis votre Seigneur ! et ceux-ci répondront : Nous nous réfugions en Allâh contre toi ! Nous préférons rester ici jusqu'à ce que vienne notre Seigneur, et Lorsqu'Il viendra nous Le reconnaîtrons ! Alors Allâh – qu'Il soit béni et exalté – viendra vers eux sous la forme qu'ils avaient connue (conçue) de Lui et leur dira : C'est Moi votre Seigneur ! Alors eux répondront : C'est Toi notre Seigneur ! » – Ainsi ne se manifeste à ceux-ci que le Seigneur ; et ils ne reconnaissent que le Seigneur ; et ne leur a parlé que le Seigneur.

Il y a aussi dans le Livre : « Et ton Seigneur (*Rabbuka*) vient et aussi les Anges » (Coran *89*, 22), mais même si on disait que c'est *Allâh* qui vient, le sens serait *ar-Rabb* ainsi que nous l'avons expliqué précédemment. En effet les situations et les circonstances exigent d'*Allâh*, en raison de leurs particularités, des Noms spéciaux. Et *Allâh* est le Totalisateur et l'Enveloppant (de tous les Noms).

❖ ❖ ❖

§ 7. Quel excellent avertissement donne Allâh – qu'Il soit exalté – lorsqu'il ordonne à Son Prophète, et avec celui-ci à nous tous, en disant : « Et sache qu'en vérité, il n'y a pas de divinité (*ilâh*) si ce n'est la Divinité (*Allâh*) (Coran, *47*, 19), formule qui montre que la négation est l'affirmation même, elle est celui qui nie et celui qui affirme, l'affirmé et le nié ; car n'est niée que la *Ulûhiyya* (dans le terme *ilâh*, « divinité particulière » ou « aspect divin particulier ») et n'est affirmée que la *Ulûhiyya* (dans le terme *Allâh*, « la Divinité universelle et absolue »)[67]. De même ce qui est ferme et ce qui est affirmé c'est la *Ulûhiyya* ; et elle est aussi celui qui affirme, car si ce n'est pas elle-même qui s'affirme rien d'autre ne peut l'affirmer, et si un affirmateur affirmait ce qui n'est pas ferme il serait menteur. Donc en essence c'est elle-même son propre affirmateur. Il est entendu que nous parlons ici de vérités essentielles (*ḥaqâ'iq*) en nous plaçant au degré de ces mêmes vérités. Les éléments analytiques mentionnés constituent six fondements[68], mais ceux-ci se réduisent en ultime essence à un seul. C'est ainsi que l'existence universelle est Unique en son essence « et rien n'est avec elle ». À ce propos on peut trouver une subtile indication dans les paroles de la Loi sacrée : « En vérité en cela il y a

67. Sur quelques aspects spéculatifs de l'Attestation de foi islamique, voir l'article de M. Fr. Schuon : *Shahâdah et Fâtihah* dans *Études Traditionnelles* (respectivement « Voile d'Isis »), décembre 1933.

68. Ce sont : la négation, l'affirmation, le négateur, l'affirmateur, le nié et l'affirmé.

un avertissement pour celui qui possède un "coeur" ou qui met en éveil son "ouïe", alors qu'il est "témoin" » (Coran, *50*, 37). Celui qui est le « Témoin » est Lui[69], de même qu'Il est le « cœur » et l'« ouïe », car le hadîth dit : « Allâh était et rien n'était avec Lui ». Les savants par Allâh ont complété cette formule en ajoutant : « Et Il est maintenant tel qu'Il était ». D'où il résulte que « maintenant » Il est Lui tout comme Il « était » Lui. Ainsi il n'y a que Lui, en dépit du fait que nous sommes existenciés, mais il est certain que l'état passager (*al-ḥâl*) est état passager, alors que la réalité essentielle (*al-ʿayn*) est réalité essentielle. Il n'y a qu'un non-manifesté qui apparaît et une manifestation qui disparaît, ensuite cela réapparaît pour disparaître de nouveau, et encore réapparaître et redisparaître, et ainsi de suite autant que tu voudras. Si tu suis le Livre et la Sunna tu ne trouves jamais autre chose qu'un Unique qui est Lui, *Huwa*, et *Huwa* ne cesse jamais d'être dans la non-manifestation.

Les Connaisseurs sûrs de toute vérité (*al-Muḥaqqiqûn*) d'un commun accord disent qu'« Allâh ne se révèle pas deux fois sous la même forme à un même être, ni sous la même forme à deux êtres »[70], cela en raison de l'illimitation (des possibilités) du *Huwa*[71]. Abû

---

69. Le Témoin (*ash-Shahîd*) est un des Noms d'Allâh.

70. Formule d'Abû Tâlib al-Makki, l'auteur du célèbre traité de soufisme *Qût al-Qulûb*, dont il sera question encore dans la suite de ce passage.

71. On trouve ici comme dans d'autres écrits d'Ibn Arabî l'enseignement traditionnel que c'est l'illimitation des possibilités divines ou existentielles qui rend impossible la répétition d'une forme d'existence. On se rappellera à ce propos que c'est exactement

Tâlib (al-Makkî) a dit : « Ne voit Celui "auquel aucune chose n'est semblable" (*laysa ka-mithli-hi shay'un*) que celui "auquel aucune chose n'est semblable". Par conséquent celui qui voit est identique à celui qui est vu[72], bien qu'Allâh ait dit qu'"aucune chose ne Lui est semblable" (*laysa ka-mithli-hi shay'un*)[73], car même si quelqu'un prétendait que les paroles *laysa ka-mithli-hi shay'un* doivent s'entendre dans le sens qu'"il n'y a pas de chose comme Lui"[74], alors (on peut encore considérer que) la "chose" est "identique" à Lui (non pas

---

cet argument d'ordre métaphysique que M. René Guénon a utilisé contre l'erreur « réincarnationiste » qui affirme la répétition d'une condition d'existence (Cf. *L'Erreur Spirite*).

72. On pourrait traduire aussi : « Celui qui voit est l'œil même (*ʿayn*) de celui qui est vu ».

73. On remarquera qu'il en résulte que l'Identité Suprême implique la Singularité Absolue.

74. Ces paroles font partie d'un verset du Coran (*42*, 11). Leur sens littéral est : « il n'y a pas de chose comme son semblable » ; mais les termes *ka-mithli-hi* = « comme son semblable » s'entendent aussi dans le sens « comme lui » ou « semblable à lui », le *Ka* = « comme » étant assimilé alors à une particule « superflue » de sorte que la traduction de ce fragment de verset peut être aussi tout simplement ; « il n'y a pas de chose comme Lui, ou semblable à Lui », forme que nous avons d'ailleurs nous-même utilisée dans la formule d'Abû Tâlib al-Makkî. Les conséquences spéculatives de ces deux acceptions du texte coranique sont très importantes ; ces acceptions seront mentionnées, dans la suite de ce passage, mais l'auteur réussit à montrer que ces deux acceptions reviennent à la même doctrine de l'Identité Suprême.
Précisions aussi que l'acception littérale : « il n'y a pas de chose comme Son Semblable » fait allusion à l'existence d'un semblable à Allâh qui est l'Homme Universel ou Adam, en conformité avec le hadîth qui dit qu'Allâh créa Adam à Son image ; les paroles du verset disent ainsi qu'aucune chose n'est comme l'Homme Universel, en raison de son caractère de « singularité » aussi bien qu'en raison de

simplement “comme” Lui, c’est-à-dire “ressemblante” à Lui). Il est indifférent que la particule *ka* = “comme” (dans *ka-mithli-hi*) soit considérée (comme ayant un rôle nécessaire) pour la comparaison (*ṣifa*) ou qu’elle soit considérée comme “superflue” (*zâ’ida*) (faisant double emploi avec *mithl* = “semblable”). Si elle est considérée (comme nécessaire) pour la comparaison (= “il n’y a pas de chose comme Son Semblable”), alors (les paroles du verset reviennent (essentiellement) au sens qu’exprimait la formule d’Abû Tâlib)[75]. Si cette particule n’est pas prise en ce sens (mais considérée comme “superflue”, le sens de l’expression étant alors : “il n’y a pas de chose qui Lui soit semblable”), alors ce n’est plus le “lui” (correspondant au “semblable” de l’autre interprétation) qui est “Lui”, mais c’est la “chose” qui est “Lui” (c’est-à-dire que la chose est

celui d’« universalité », car ces deux aspects opposés sont convertibles l’un dans l’autre aux confins de leur développement extrême.

75. C’est-à-dire : étant donné qu’il y a un Semblable à Lui, le Semblable peut Le voir, car Abû Tâlib al-Makkî dit : « Ne voit “Celui” auquel aucune chose n’est semblable, que “celui” auquel aucune chose n’est semblable ». Cette explication est apparemment contradictoire puisqu’on affirme et on nie en même temps le Semblable. La réalité est que la « similitude » entre « Celui qui est vu » et « celui qui voit » recouvre une « identité » et ces Deux, qui sont Le-même, ce sont eux qui, en tant que « chacun » aussi bien qu’en tant que « Le-Même », n’ont pas de « semblable » ; en tant que Le-Même puisqu’il n’y a universellement que l’Identité du *Huwa*, c’est-à-dire une seule réalité qui exclut l’« association » impliquée dans une certaine mesure par la « similitude » ; en tant que Chacun, puisque toute chose en tant que telle jouit d’une Singularité existentielle qui la rend incomparable à toute autre chose, mais l’extrême distinction dans la Singularité rejoignant l’aspect opposé d’Universalité, toutes choses se convertissent finalement en Identité Suprême.

“identique” à Lui, non pas simplement “semblable”). Mais « lui » est « Lui » : *al-huwa huwa-l-Huwa*. Pas de « lui » si ce n’est « Lui » : *Lâ huwa illâ Huwa* ! Et « Lui » n’est que « Lui » : *Lâ Huwa illâ Huwa* ![76].

❖ ❖ ❖

76. Nous rendons sous deux formes la traduction ainsi que la transcription de cette formule de l’Identité Suprême construite selon le type de la *Shahâda : Lâ ilâha illâ-Llâh* = « Pas de divinité si ce n’est la Divinité ».

Une chose qui confirme ce que nous avons dit au sujet d'*Allâh* est cette parole du Prophète – qu'Allâh prie sur lui et le salue ! – : « En vérité, *Allâh* a 70 000 voiles (*Ḥujub*) de lumière et d'obscurité ; s'Il les écartait, les Gloires de Sa Face (*Subuḥâtu Wajhi-Hi*) brûleraient ce que Son Regard (*Baṣaru-Hu*) atteindrait parmi Ses créatures »[77]. Tel est donc *Allâh* qui est le *Huwa* ainsi

---

77. Sur le symbolisme de ce hadîth nous citerons quelques passages des *Futûḥât*.

« La "face", d'une chose est son "essence" (*dhât*) et sa "vérité essentielle" (*ḥaqîqa*). Par conséquent les Gloires sont des Lumières Essentielles (*Anwâr Dhâtiyya*). Entre nous et elles il y a les Voiles des Noms divins. C'est pour cela qu'Allâh a dit : "Toute chose est périssante sauf Sa Face" (Coran, *28*, 88) (en prenant ce verset ici) selon l'une des acceptions des termes "sa face" (selon une autre acception ces termes désignent "la face de la chose" donc l'essence de la chose en tant que telle). Les Gloires sont donc, dans un sens général et par une expression globale, les Lumières du *Tanzîh* (c'est à dire de l'Inaccessibilité ou de l'Incomparabilité divine) et le *Tanzîh* consiste dans la négation à Son sujet de tout ce qui est incompatible avec Lui. Elles sont donc des "fonctions sans réalité propre" (*aḥkâm ʿadamiyya*) alors qu'en vérité l'irréalité ou le non-être (*al-ʿadam*) est incompatible avec la notion d'Essence. Il y a donc ici un point d'embarras (*ḥayra*), car Il est l'Être par excellence et comme tel Il ne peut être dépourvu d'un caractère ontologique (*lâ yunazzahu ʿan amrin wujûdiyyin*). C'est en raison de cela (de cette *ḥayra*) que les Noms divins sont des "rapports" (*nisab*) (et non pas des réalités proprement dites). Par la vertu des conditions (*ḥâlât*) qu'ils s'approprient de la part de cette Essence les "rapports" produisent les êtres possibles (*aʿyânu-l-mumkinât*). Toute condition (de ce genre) énonce un Nom qui témoigne en tant que tel de la condition qui lui correspond, soit selon un mode apophatique ou négatif (*bi-salbin*), soit selon un mode cataphatique ou affirmatif (*aw ithbâtin*), soit enfin selon ces deux modes. Ces "rapports" sont les Noms répartis en deux catégories :

les uns sont tous Lumières, et ce sont les Noms qui désignent les caractères ontologiques, les autres sont tous Obscurités, et ce sont les Noms qui désignent le *Tanzîh*. Le Prophète a dit : "En vérité, *Allâh* a 70 ou 70.000 Voiles de lumière et d'obscurité ; s'il les écartait, les Gloires de Sa Face brûleraient ce que Son Regard atteindrait parmi ses créatures", car s'Il enlevait les Noms divins ces Voiles seraient enlevés, et si les Voiles qui sont ces Noms divins étaient enlevés, paraîtrait l'Unité de l'Essence (*Aḥadiyyatu-dh-Dhât*) devant laquelle aucune détermination essentielle (*ʿayn*) ne peut subsister en tant que qualifiée de l'état existentiel. Cette Unité abolit les déterminations existentielles des êtres possibles ; ceux-ci ne peuvent garder la qualité existentielle, car ils ne reçoivent cette qualité que par les Noms divins, de même qu'ils ne reçoivent que par ces mêmes Noms la qualification par toutes les "prédications principielles". (*aḥkâm*), et ceci est conforme aussi bien à la raison (*ʿaqlan*) qu'aux données de la loi révélée (*sharʿan*). Les êtres contingents ou possibles (*al-mumkinât*) se trouvent donc en deçà de ces Voiles qui succèdent an Rang de la Possibilité existentielle (*Ḥaḍratu-l-Imkân*) ; ce rang est une "révélation essentielle" (*tajallin dhâtî*) qui dévolue à ces êtres la qualité existentielle de derrière le voile des Noms divins. Ainsi on ne peut rattacher aux êtres possibles aucune "Science par Allâh" si-ce n'est sous le rapport de ces Noms ». (*Futûḥât*, chap. 73, question 115).

Dans un autre passage, après s'être demandé « comment les Voiles, s'ils étaient créés, pourraient subsister devant les Gloires divines alors qu'ils ne sauraient être défendus contre celles-ci », Muhy-d-Dîn dit : « Sache qu'un secret (*sirr*) fut caché par Allâh à Ses serviteurs. Cette occultation fut appelée "Voiles de lumière et d'obscurité". La "lumière" des Voiles est ce par quoi Il est soustrait à la connaissance spéculative (*al-maʿârif al-fikriyya*) et l'"obscurité" des Voiles est ce par quoi Il est soustrait aux conditions naturelles ordinaires (*al-umûr aṭ-ṭabiʿiyyatu-l-muʿtâda*). S'il écartait ces Voiles devant les "intuitions" ou "vues intérieures" (*baṣâ'ir*) de Ses serviteurs "les Gloires de Sa Face brûleraient ce que Son Regard atteindrait parmi Ses créatures". Cette "combustion" n'est que la disparition d'une "lumière inférieure" dans laquelle les créatures se trouvent, ou plutôt qu'elles "sont" (par elles-mêmes), dans une Lumière Suprême, à l'instar de la disparition des lumières des étoiles dans la lumière du Soleil. ... Si Allâh enlevait les Voiles "pour" les Savants divins (*fî ḥaqqi-l-ʿUlamâ*, expression qui confirme en quelque sorte le "droit", *ḥaqq*, des Savants de "subsister" dans l'acte de connaissance identifiante) ceux-ci se verraient "eux-mêmes" ou verraient "leurs âmes" (*nufûsa-hum*) (être) "Lui-même" ou "Son Être" (*ʿAyna-Hu*) et il y aurait ainsi même chose (*wa kâna-l-amru wâḥidan*, ce qui correspond à la perspective selon laquelle il n'y a aucune solution de continuité existentielle entre "eux" et "Lui"), mais Il "leur enlève les Voiles" (en les prenant) "sur eux" (*ʿan-hum*, expression qui implique que l'on abolit la qualité existentielle des êtres distinctifs) et alors ceux-ci voient leurs essences (*dhawâta-hum*) une Essence Unique (*Dhâtan Wâḥida*) ce qui signifie la disparition complète de leurs réalités contingentes dans la Réalité nécessaire absolue et totale) et alors ils disent des paroles comme celles qu'on a rapportées de leur part : "Je suis Allâh !" (*Anâ-Llâh*) ou "Gloire à Moi !" (*Subḥânî*) (ces deux célèbres propos d'Abû Yazîd al-Bistâmî loin de constituer des affirmations de l'être créé – ce qui impliquerait les hérésies de *ḥulûl* "incarnation" ou d'*ittiḥâd*, "unification de deux essences distinctes pour donner naissance à une essence nouvelle" – et aussi, loin de trahir la persistance de l'ipséité particulière du *ʿâlim bi-Llâh*, exprime tout simplement l'absence la plus complète de l'être distinctif dans la réalité absolue de l'Essence Unique) ». (*Futûḥât*, chap. 458). – Entre l'explication donnée ici des paroles d'Abû Yazîd al-Bistâmî et celle qu'on a rencontré précédemment dans le texte (§ 1) où l'affirmation est rapportée à la *Ulûhiyya* non pas à la *Dhât* il y a une nuance qui correspond à une différence de perspective. On trouvera dans la note suivante des précisions sur les rapports entre *Dhât* et *Ulûhiyya* à propos des noms qui leur correspondent, et on pourra décrire que les deux interprétations coïncident essentiellement, mais dans l'une on accentue sur l'aspect d'affirmation – la *Ulûhiyya* – dans l'autre sur l'aspect de transcendance – la *Dhât*.

Note de l'éditeur. Une autre différence d'interprétation découle de la manière dont on lit le hadîth. En effet, on peut comprendre aussi que ce qui est brûlé quand les voiles divins sont ôtés est ce que le regard des créatures a pu atteindre au sujet d'Allâh. Certains se sont permis de mettre en cause l'autorité de Michel Vâlsan pour avoir ignoré cette version. Pourtant, le complémentarisme est évident : la première interprétation se réfère au processus de la manifestation

que nous l'avons montré précédemment [78]. Et combien le Prophète – qu'Allâh prie sur lui et le salue ! – est savant en ce qui concerne les degrés initiatiques, et combien il est éclairé sur toutes choses ! Cependant le but (de son propos) n'est pas d'indiquer un nombre (déterminé, pour les « Voiles »)[79] mais (d'avertir) qu'*Allâh* ne

---

de tout ce qui apparaît illusoirement comme « autre qu'Allâh », la seconde à la réalisaton métaphysique ; mais, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit toujours essentiellement du *Tawḥîd* initiatique.

78. Bien que ce ne soit pas le meilleur endroit il nous semble nécessaire de donner ici une précision quant à la situation respective des Noms *Allâh* et *Huwa*. Les deux sont appelés couramment par Muhy-d-Dîn lui-même des « noms de l'Essence », mais il y a à tenir compte d'une nuance sensible au point de vue métaphysique. Ainsi lorsque le nom *Allâh* est appelé une « démonstration de l'Essence » (*dalîlu-dh-Dhât*) on saisit déjà qu'il y a là l'affirmation d'une position nominative. Mais lorsqu'il est donné comme une « assignation du Degré » (*dilâla 'alâ-r-rutba*, ou *martaba*) et qu'en même temps le *Huwa* désigne la Réalité en Soi (*al-'ayn*) qui est l'Essence pure (*adh-Dhât*) (cf. *Futûḥât*, chap. 509) on voit bien que les deux noms se rapportent à des aspects différents de la même réalité. Ainsi pour rappeler la distinction énoncée au § 6 entre les aspects principiels de *dhât* et *ilâh* on pourra dire que tandis que *Huwa* désigne l'Essence pure en elle-même, *Allâh* affirme l'aspect « dieu » de l'Essence, mais indissolublement lié à l'Essence dans l'Unité principielle.

79. On a pu remarquer dans l'un des passages des *Futûḥât* traduits dans la note précédente que dans un hadîth on mentionne deux nombres, 70 et 70 000, pour les Voiles. Il ne s'agit pas bien entendu de réalités quantitatives, mais de valeurs symboliques. Les deux nombres sont d'ailleurs analogues puisque leur élément significatif est 7 en position initiale. On pourrait dire que ce nombre indique autant de « régions » de l'intelligibilité universelle : six directions selon lesquelles se réalise l'éloignement (représenté par l'interposition des Voiles) et, en sens inverse, le rapprochement (réalisé par le dévoilement) par rapport à un centre ordonnateur qui est la « région » de l'Unité pure et non-manifestée de l'Essence. Les multiplicateurs 10 et 10 000 correspondant aux deux nombres du hadîth ajoutent à ce système

peut Se manifester (*lâ yumkinu an yaẓhara*)[80], et il a corroboré cela par la mention du Regard (*al-Baṣar*)[81].

---

axial la notion d'indéfinité dans la manifestation des Voiles, selon des intentions de suggestion différentes : synthétique et globale pour le premier, analytique et successivement élargie, à travers les ordres de grandeur, pour le second. À propos de l'analogie des Noms divins avec les Voiles nous mentionnerons que dans la théologie islamique les Noms divins eux aussi sont réductibles aux Sept *Ṣifât* divines.

80. Sa manifestation perceptible par la vue n'est réalisée que sous le rapport du nom particulier *aẓ-Ẓâhir*, l'Apparent. Simultanément Il reste non-manifesté sous le rapport du nom corrélatif *al-Bâṭin*, le Caché, qui inclut tous les aspects non perçus. Or du fait que le *ẓuhûr* ne concerne que des aspects déterminés et transitoires, c'est le *buṭûn* qui inclut la réalité immuable et absolue d'*Allâh* ou du *Huwa* qui ne se manifeste ainsi jamais. « Nous n'avons à son sujet comme "vision" et "voile" que le nom *aẓ-Ẓâhir* » dit ailleurs Muhy-d-Dîn (*Futûḥât*. chap. 472). D'autre part si quelquefois il est parlé de « révélation essentielle » (*tajallin dhâtî*) cela ne doit pas s'entendre comme une révélation de l'Essence à autre qu'elle-même.

81. On fera ici un rapprochement naturel avec les données hindoues concernant l'Œil frontal de Shiva dont un regard « réduit tout en cendres », c'est-à-dire détruit toute manifestation. L'interprétation initiatique dans ce cas aussi dit que « la destruction apparente est véritablement la transformation » (René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XXI).
D'autre part on peut remarquer la différence de sens entre le symbolisme des Gloires de la Face et celui du Regard. Plus précisément on pourrait dire que le Regard est l'attribut de la Face qui discrimine entre les créatures et choisit celles que les Gloires doivent consumer dans l'Unité de l'Essence. Une explication de l'action du Regard est donnée à propos du même hadîth par Muhy-d-Dîn Ibn Arabî dans son traité *'Uqlatu-l-mustawfiz* dans les termes suivants : « … nous voyons Dieu (*al-Ḥaqq*) selon un autre "mode" ou "visage" (*wajh*) que celui selon lequel Il nous voit. La combustion et l'effet ne s'ensuivent que lorsque la vision se produit selon un même "mode" ou "visage" (*min wajhin wâḥidin*), à savoir lorsque le regard (venant) de toi tombe sur le Regard (jaillissant) de Lui (et qu'il y a ainsi coïncidence sur un même axe). Allâh – qu'Il soit exalté, a donné

l'existence dans ce bas-monde à une chose qui peut servir de symbole pour ce degré (opératif) (et qu'on peut transposer) aux proportions de Sa force et de Son élévation. Il a créé une bête appelée basilic (*ṣill*). Lorsque le regard de l'homme tombe sur cette bête et que le regard de celle-ci tombe sur l'homme sur une même ligne, les deux regards se rencontrant ainsi, l'homme meurt sur l'heure, par effet spécial ». En transposant initiatiquement les faits, à la coïncidence de mode nécessaire pour l'action du Regard correspond, dans l'acte de concentration, la conformité de la conception métaphysique à la nature du Principe.

Il est opportun de déterminer un peu plus les limites du symbolisme dont il est question. Dans la tradition islamique à côté du Regard à fonction perçante, destructive et transformatrice désigné par le terme *al-Baṣar*, il y a le Regard de sauvegarde et de faveur (idées auxquelles se rattache d'ailleurs par son étymologie le mot « regard » lui-même) désigné par le terme *an-Naẓar*. (Attribué également aux créatures le *naẓar* a même une acception particulière de « considération » ou de « contemplation »). La notion d'« Œil divin », *ʿAyna-Llâh*, comporte elle aussi le sens général de fonction « providentielle » (ce qui sous le rapport linguistique – et la considération du symbolisme verbal est primordiale quand il s'agit d'une langue sacrée – peut s'expliquer par le sens éminemment positif et bénéfique de la racine verbale *ʿayn-yâ-nûn* qui comporte aussi les idées de « source », « limpidité » et « essence »).

De leur côté les Gloires n'ont pas qu'une fonction purement négative, où plutôt leur fonction n'apparaît comme telle que par rapport aux créatures en tant qu'elles sont déjà créées. Sous un autre rapport leur rôle est éminemment positif puisqu'il est dit que de leur Exubérance sublime, *Fayḍu-s-Subuḥât*, et préalablement à toute « création » proprement dite, Allâh « inventa » (*abda'a*) par un acte primordial de révélation immédiate à Soi-même (*bi-nafsi-Hi li-nafsi-Hi*) les Esprits Perdus dans l'Amour divin (*al-Arwâḥ al-Muhayyama*) (Cf. Muhy-d-Dîn Ibn Arabî, *ʿUqlatu-l-mustawfiz*).

Nous pourrions mentionner qu'en raison de certaines correspondances symboliques le visage et le regard de certains Saints ont, par le fait de la Présence divine en eux, des vertus analogues. C'est ainsi qu'il est dit que dans l'Assemblée des Saints (*Diwân al-Awliyâ*) personne n'ose lever les yeux pour rencontrer le regard fulgurant du Pôle

C'est un titre de noblesse pour le « regard » d'être attribut divin pendant que l'« intellect » ne l'est pas ; ce dernier implique toujours un rapport avec ce qui est « invisible » (*ghayb*), alors que pour le Créateur il n'y a pas de chose « invisible », tout étant pour Lui « vision » ou « constatation immédiate » (*shahâda*). C'est là la raison pour laquelle il est question du « regard » (comme attribut divin) et non pas de l'« intellect »[82].

❖ ❖ ❖

qui est le chef de la hiérarchie ésotérique. Dans l'hagiographie musulmane on connaît le cas célèbre de Sidi Ahmad al-Badawî dont le visage devait être toujours couvert de trois voiles ; l'enlèvement d'un seul de ces voiles fit rendre l'âme à un de ses disciples. D'autre part, pour l'aspect positif, il est connu que d'une façon générale la vue d'un Saint en tant qu'il est une actualisation ou un nom vivant et perceptible de la Divinité, constitue une grâce pure.

82. Il est opportun de préciser que dans la doctrine islamique c'est la Science, *al-ʿIlm*, qui est l'attribut divin correspondant à l'aspect suprême de l'Intellect. On pourra à ce propos remarquer que dans le symbolisme des trois lettres *lâm*, *hâ* et *wâw* dont il a été question au début du traité, le *lâm* correspond à l'Intellect et que, d'autre part, un aspect de la même lettre dans le symbolisme gnoséologique du § 3 se rapporte à la Connaissance que le Principe a de Soi-même, ce qui est l'aspect le plus essentiel de la Science divine.

Dans le même ordre d'idées, en rapport avec ce que nous avons dit de la *ḥayra* comme rang par excellence d'*Allâh*, on peut mentionner la perplexité dans laquelle tombent les théoriciens et tous ceux qui se basent sur la spéculation et l'étude rationnelle, en ce qui concerne les Qualités divines (*aṣ-Ṣifât*), je veux dire au sujet de l'affirmation de leurs entités (*al-a'yân*) pour Allâh. Quant à leurs « fonctions prédicatives » (*aḥkâm*), il n'y a pas de divergence entre les hommes intelligents[83]. – S'il y a *ḥayra* en cette question c'est que lorsque l'on affirme les entités des Qualités en tant que surajoutées à l'Essence qualifiée, on affirme implicitement l'existence du « nombre » ou de la « pluralité » ainsi que l'état de « privation » en Allâh, alors qu'il est Unique (*Wâḥid*) sous tous les rapports, par essence Riche (*Ghanî*, c'est-à-dire « Se suffisant à Soi-même ») et Parfait (*Kâmil*). Comment donc cela pourrait-il être admis ? Aussi, si l'on disait que selon une certaine façon (de concevoir les choses) il n'en résulte pas l'affirmation du « nombre », il reste ceci qui est plus grave que le « nombre », à savoir que l'Essence ne pourrait être parfaite que « par autre qu'elle-même ». Or toute chose « parfaite par autre » est « imparfaite par soi ». D'autre part ceux qui nient les entités des Qualités, évitant ainsi les deux objections de la pluralité et de l'imperfection, tombent dans une autre difficulté, à savoir que la fonction (*al-ḥukm*)

83. On dit couramment dans l'enseignement traditionnel : *lâ yuṭ'anu fî-l-ḥukm*, « on ne conteste pas la fonction principielle (correspondant à une qualité divine) ».

(correspondant à une qualité divine) n'a aucun sens sur la base de la théorie que l'on établit au sujet d'Allâh en disant que les fonctions des Qualités sont affirmées purement pour l'Essence, car lorsque l'on affirme que Dieu est « puissant » pour Lui-même, l'« action » (*al-fi'l*) (en tant que fonction de la qualité de « puissance ») doit se produire de toute éternité (*azalan*) ce qui est absurde[84]. Affirmer qu'Il est Puissant pour lui-même est donc chose absurde[85].

D'autre part le « cœur » (en tant que siège de la connaissance intuitive) ne trouve pas, en cette matière, la clarté (nécessaire) au moyen du raisonnement par induction du « connu » à l'« inconnu », surtout qu'il sait bien à quelles sources puisent les intelligences et comment elles construisent leurs jugements et leurs

84. L'« action » de la Puissance divine implique une « chose » (le *maqdûr*) en rapport avec laquelle elle se produit, or dans l'Éternité-sans-commencement (*al-Azal*) « Allâh était, et aucune chose n'était avec Lui » selon le hadîth.

85. Tout cela se rapporte aux discussions théologiques des *Mutakallimûn* sur la nature des *Ṣifât* divines, et surtout à l'opposition entre Ach'arites qui affirment les Qualités comme surajoutées à l'Essence et les Mu'tazilites qui les nient. On sait que c'est le point de vue des premiers qui a prévalu et s'est imposé dans l'enseignement exotérique officiel. Nous ne pouvons montrer ici quelle est sur ce point la doctrine initiatique, celle de Muhy-d-Dîn en particulier, mais nous pensons avoir à nous en occuper à l'occasion d'un autre travail. Pour le moment nous renvoyons à la citation des *Futûḥât*, chap. 73, faite dans une note précédente où l'on trouve énoncée la théorie des Noms divins comme étant de purs « rapports » (*nisab*) de l'Essence, et non pas des réalités en soi ; or les Noms divins, ainsi que nous l'avons noté précédemment, se réduisent spéculativement aux *Ṣifât*.

preuves[86] : l'impuissance (de conclure de façon pertinente par ce moyen) est inévitable, et la témérité de s'attaquer ainsi à de telles questions n'est pas de bon aloi. Il y a des choses dont l'obtention n'est possible que par la « contemplation » (*al-mushâhada*)[87], d'autres

86. On a vu au début du traité que l'intelligence est définie comme une faculté intermédiaire entre le monde de l'expérience sensible ou de la Manifestation conditionnée (*âlamu-sh-Shahâdati-l-muqayyada*) et le monde absolument Non-manifesté qui eschatologiquement aussi bien qu'initiatiquement, doit devenir le monde de la Manifestation absolue (*'âlamu-sh-Shahâdati-l-muṭlaqa*). Plus précisément elle s'efforce de concevoir la réalité de ce dernier en s'appuyant sur les données et les conditions du monde sensible. Précisons ici qu'il y a à faire toutefois une distinction entre le cas où la conception de l'inconnu est basée sur une analogie brute avec le connu et celui ou elle comporte une transposition symbolique. Dans le dernier cas l'intelligence manifeste en quelque sorte une dimension verticale qui manque à la raison ordinaire et cette dimension est en somme une conséquence de l'illumination du mental par la lumière des plans supérieurs de l'Intellect.

87. « La *mushâhada* est la vision des choses par les preuves (*dalâ'il*) du *Tawḥîd* et la vision de Dieu dans les choses. Sa réalité essentielle est la certitude (*al-yaqîn*) dépourvue de doute »... « Les initiés enseignent que la *mushâhada* comporte trois modalités : 1. la contemplation d'*al-khalq* dans *al-Ḥaqq* qui est la vision des choses par les preuves du *Tawḥîd* mentionnée plus haut ; 2. la contemplation d'*al-Ḥaqq* dans *al-khalq* qui est la vision de Dieu dans les choses ; 3. la contemplation d'*al-Ḥaqq* sans *al-khalq* qui est la réalité essentielle de la certitude dépourvue de doute. Sous l'expression de "vision des choses par les preuves du *Tawḥîd*" ils entendent l'unité de toute chose existante ce qui est la preuve essentielle sur l'Unité divine ; ceci est donc une preuve de Son Unité, et non pas de Sa réalité (en tant qu'Être). Quant à l'indication de la vision d'*al-Ḥaqq* dans les choses, cela se rapporte au "visage" qu'Il a en toute chose (cf. le verset Coran, *28*, 88 : "Toute chose est périssante sauf Son visage") et qui est impliqué dans Sa parole : "et lorsque nous *le* voulons" (dans le verset Coran, *16*, 40 : "Notre Parole à un *shay* (chose), lorsque nous *le* voulons,

par la « vision sensible » (*ar-ru'ya*)[88], d'autres par « instruction (divine) » (*at-ta'rîf*)[89] ; vouloir les obtenir par d'autres voies que celles qui leur sont propres c'est sortir des limites de la compétence et faire preuve de présomption. Ce qui s'impose donc, en premier lieu, aux théoriciens, c'est de respecter et de reconnaître (les données traditionnelles concernant) l'existence et les fonctions des Qualités sans disputer, en niant ou en affirmant leurs entités, car la raison est impuissante de pourvoir en pareille matière et même dans des questions de moindre importance. Vois donc le pouvoir

c'est que de *lui* dire 'sois !' et *il* est")... Quant à l'expression de "réalité essentielle de la certitude dépourvue de doute" elle vise la contemplation en dehors du domaine de la "manifestation par formes" (*tamaththul*) » (*Futûḥât*, chap. 209).

88. « La *ru'ya* est la contemplation (*shuhûd*) par le regard sensible (*al-baṣar)* non pas par l'intuition subtile (*al-baṣîra*) » (Muhy-d-Dîn : *Iṣṭilâḥât*). – « La *baṣîra* est une faculté du "cœur" (*qalb*) illuminé par la lumière de la Sainteté (*nûru-l-Quds*) ; par elle on voit les vérités essentielles des choses et leurs aspects intérieurs ; elle correspond pour l'"âme" (*nafs*) au *baṣar* par lequel on voit les formes des choses et leurs aspects extérieurs ». (Jurjânî, d'après Muhy-d-Dîn, *Ta'rîfât*). La *ru'ya* peut avoir lieu dans cette existence aussi bien que dans l'autre : « En vérité Allâh a des adorateurs pour lesquels Il a hâté Sa vision (*ru'ya*) dans ce monde, avant la vie future ; pour d'autres, Il l'a retardée (mais toujours dans ce monde) ; à d'autres Il l'a accordée par "leurs propres regards" dans la vie future seulement, et ceux-ci sont inférieurs en degré à ceux-là ; à d'autres Il l'a accordée dans ce monde par les "regards de leur foi" et dans l'autre monde, perçu dans le *barzakh*, par les "yeux de leur faculté imaginative" tant en état de veille, qu'en sommeil et dans la mort » (*Futûḥât* chap. 425).

89. La notion de *ta'rîf* divin au sens strict se rapporte à des réalités dont l'existence n'est connue que par acte spécial de formulation divine ; le *ta'rîf* ne confère pas une connaissance directe mais seulement une instruction.

qu'exerce ce Nom étonnant, cette Parole merveilleuse, dans tous les mondes, par la perplexité et l'aveuglement qu'il provoque. Considère en quelle désorientation se trouvent les théoriciens, au point qu'ils n'arrivent pas à se mettre d'accord sur aucun point, tant ceux qui affirment que ceux qui nient (les entités des Qualités). Aussi se dressent-ils contre les compagnons de la contemplation (*aṣḥâbu-l-mushâhadât*), les désapprouvent et les traitent d'hérétiques lorsque la forme de la connaissance de ceux-ci au sujet de Dieu ne correspond pas avec la leur. Or ils n'y voient que leurs propres idées préconçues, ce qui ne cesse d'être apparence. Pourtant lorsque, par exemple, tu veux voir ton visage dans le miroir et tu te présentes, non pas de face, mais obliquement, et si de ce fait tu rencontres reflété le visage d'une autre personne que tu ne peux reconnaître (pour tien) et que tu t'exclames : « ce n'est pas cela que je cherche ! » et ensuite tu places ton visage comme il convient devant le miroir et enfin déclares : « voilà qui est exact ! », la faute en était à toi, non pas au miroir ! Lorsque tu conditionnes ta recherche par une forme préconçue tu t'interdis beaucoup de profit.

❖ ❖ ❖

De leur côté les contemplants tombent dans une *ḥayra* bien plus grande que celle qu'éprouvent les simples théoriciens, surtout lors de leur première « contemplation ». Et il en est de même de ceux qui jouissent de la vision sensible (*aṣḥâbu-r-ru'ya*) lors de leur première vision, car la « vision sensible » est différente de la « contemplation »[90] ; c'est pourquoi la tradition parle de « vision sensible » pour la vie future et non pas de « contemplation ». – Ce point, nous l'avons traité dans le « Livre de l'Œil » (*Kitâbu-l-'Ayn*) qui devrait être consulté à ce propos[91]. – Ceux qui jouissent

---

90. « La différence entre la *ru'ya* et la *mushâhada* consiste en ceci que la *mushâhada* est la vision (*shuhûd*) du Témoin (*Shâhid*) qui réside dans le "cœur", en tant que représentant d'*al-Ḥaqq*, et qui est conditionné par les "signes (de reconnaissance) » (*'alâmât*), alors que la *ru'ya* n'est pas définie de la même façon. C'est pourquoi Moïse a dit : "Mon Seigneur fais-moi voir (*arinî*) afin que je regarde (*anẓur*) vers Toi !" et n'a pas dit "fais-moi contempler (*ashhidnî*)", car Dieu n'était nullement caché à sa contemplation. Comment pourrait-Il être caché à la contemplation des Prophètes alors qu'Il ne l'est pas à celle des Saints Connaisseurs ? » (*Futûḥât*, chap. 209). Du fait que « la contemplation est précédée par une science ou un signe au sujet du Contemplé – et c'est ce qu'on appelle les "crédos" (*'aqâ'id*) – en elle se produit, soit la reconnaissance, soit la contestation au sujet du Contemplé alors que dans la vision il n'y a que reconnaissance, et jamais contestation... Ne voient Allâh que les Parfaits (*al-Kummâl*) d'entre les Hommes spirituels (*ar-Rijâl*) alors que chacun de ceux-ci Le contemple » (*Futûḥât*, chap. 266).

91. Nous ne connaissons pas ce traité qu'on ne voit d'ailleurs pas mentionné, du moins sous ce titre, dans les listes existantes des ouvrages conservés – manuscrits ou imprimés – de Muhy-d-Dîn. Néanmoins le contenu de ce traité a dû être repris dans une mesure quelconque, comme cela est arrivé pour un certain nombre de petits

de cette vision, étant en quelque sorte fixés sur ce qui leur est déjà arrivé en ce domaine, lorsqu'ils obtiennent une nouvelle vision de ce genre constatent une chose différente de ce qu'ils avaient connu auparavant, et ainsi de suite avec chaque nouvelle vision, de sorte qu'ils sont chaque fois éblouis et stupéfaits comme le sont les contemplants (dans leur ordre de perception initiatique)[92].

traités, dans les *Futûḥât*, et nous pensons que certaines citations que nous y avons puisées dans les notes précédentes doivent coïncider pour une part avec sa matière.

92. Une explication de la variation de la connaissance en ce domaine est donnée ainsi par Muhy-d-Dîn : « Chaque spectateur (*râ'î*) ne voit de celui qui est vu, lorsqu'il Le voit, que dans la mesure de sa situation et de son degré, ce qui revient à dire qu'il ne Le voit pas, mais qu'il se voit soi-même. S'il n'en était pas ainsi il n'y aurait pas d'inégalité de niveau entre les spectateurs. Si c'était Lui-même Celui qui est vu il n'y aurait aucune différence. Mais puisque c'est Lui qui dévoile leurs propres âmes à eux-mêmes, ils Le qualifient d'être Lui "Celui qui se révèle" et disent "qu'Il est vu". Pourtant le spectateur est préoccupé de la vision de soi-même au détriment de la vision de Dieu, lorsque Dieu lui enlève les Voiles ; et si le spectateur ne débutait pas par sa propre forme ou par la forme d'une des choses du monde peut-être Le verrait-il, car nous n'avons pas d'autres Voiles qui nous séparent de Lui que nous-mêmes. Mais si nous cessons d'être nous-mêmes nous ne pouvons plus Le voir, car il ne reste rien qui puisse Le voir si nous ne sommes plus. Or en vérité nous ne cessons d'être et donc nous ne voyons que nous-mêmes en Lui, nos formes, notre mesure et notre condition spirituelle ; ainsi en tout cas nous ne Le voyons pas. Mais nous pourrions reprendre et dire que nous L'avons pourtant vu, et nous disons la vérité... car le Monde en sa totalité et en chacun de ses êtres est fait selon la Forme d'une Vérité ; ainsi nous voyons la Vérité, donc nous L'avons vu et nous disons ce qui est vrai. Si par contre nous considérons la différenciation inhérente à chaque être (ou forme) nous ne disons pas ce qui est vrai. Quant à la parole du Prophète – qu'Allâh prie sur lui et le salue – dans le hadîth concernant l'Antéchrist et à propos de la prétention de celui-ci de se faire reconnaître pour Dieu, parole par laquelle le Prophète prit un engagement sur nous et qui dit : "Personne d'entre vous ne verra, avant qu'il ne meure, son Seigneur", cela s'explique par ceci que l'enveloppe qui empêche le regard n'est écartée que par la mort ; or le regard de la part du serviteur est l'Ipséité divine (*Huwiyyatu-l-Ḥaqq*) et donc toi-même tu es l'enveloppe sur le Regard divin alors que le Regard divin perçoit Dieu et Le voit, mais toi non, car "Allâh n'est pas atteint par les regards (des créatures)"«. *Futûḥât* chap. 401). À ce dernier propos, pour rendre compte de la *ru'ya* du Seigneur dans cette existence même, il est nécessaire de faire intervenir la notion de "mort initiatique". Aussi pour ne pas manquer de donner une vue plus profonde sur la *ru'ya* refusée a Moïse nous citerons un passage de l'Ascension Céleste accomplie par Muhy-d-Dîn qui au sixième Ciel rencontra le Prophète d'Israël : « Tu as demandé la *ru'ya*, lui dit Muhy-d-Dîn, alors que l'Envoyé d'Allâh (Muhammad) – qu'Allâh prie sur lui et le salue – a dit : "Personne d'entre vous ne verra, avant qu'il ne meure, son Seigneur !" Moïse répondit : "Il en fut ainsi ! Lorsque je Lui demandai de Le voir, Il m'a répondu, et je tombai foudroyé : dans cet état je L'ai vu !" Je redemandai à Moïse : "Dans la mort (*mawtan*) ?". Il répondit : "Dans la mort !"» (*Futûḥât*, chap. 367).

Il n'y a donc que stupéfaction sur stupéfaction : *ḥayratun fî ḥayratin* ! Si le *Huwa*, le Soi principiel, pouvait être « apparent » (*Ẓâhir*) (totalement et par sa réalité propre) il n'y aurait pas toutes ces divergences ! Mais si le *Huwa* était « apparent » Il ne serait plus le *Huwa*, le Soi, mais le *anâ*, le « moi »[93]. Or le *Huwa* est nécessaire (en tant que Soi-même, dans Sa réalité inconditionnée et inaccessible) ; nécessaire donc aussi la diversité (dans la multiplicité des modes de la

93. Pour ne pas y voir une contradiction avec le fait qu'*Allâh* ou *Huwa* est précisément nommé l'« Apparent » (cf. le verset : « Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché », Coran, *57*, 3) on se reportera à ce que nous avons dit dans une note précédente au sujet des aspects représentés par les noms divins *aẓ-Ẓâhir* et *al-Bâṭin*.

conception imparfaite de Sa réalité). À ce propos nous avons dit dans une *qaṣîda* :

Lorsque je désirai jouir de Son existence,
je distribuai ce que je possédais aux endettés
Et je disparus de mon être laissant ma place à Sa réalité :
Sa manifestation repose donc sur une disparition.

Ainsi la manifestation du *Huwa*, qui est *Allâh*, se produit lorsque je ne suis plus *anâ* car ceci empêche que le *Huwa* soit *Huwa*. Sinon, c'est-à-dire si le *anâ* subsiste lors de la manifestation du *Huwa* alors on a (une résultante qui est) le *Anta*, le « Toi ». Mais Lui, le *Huwa*, est nécessaire (en tant que seule vérité nécessaire) et c'est Lui qui doit rester (en tant que seule réalité immuable) car « moi » je n'ai aucune permanence (réelle). Aussi le *Huwa* (de toute détermination ou assignation quelconque) ne S'annule (par la régression ininterrompue du *Tanzîh* vers la Non-qualification de l'Absolu) que dans le *Huwa* (conçu comme la Réalité définitive de l'Infini). De ce fait le *Huwa* (absolument inconditionné) n'est pas de Lui-même dans le *Huwa* (si l'on veut comprendre par cela que Son Identité avec Soi-même lui assigne une condition quelconque) ni un autre que *Huwa* (si l'on s'imaginait que les formes négatives de Sa désignation Lui refusent l'immutabilité de la réalité par Soi, car c'est Lui-même, par Lui-même et en Lui-même, qui est la Réalité unique et totale et rien ne peut être en dehors de Son Infinité).

À ce même chapitre de la *ḥayra* il y a la *ḥayra* divine (dans les paroles adressées par Allâh au Prophète) : « Et ce n'est pas toi qui as lancé, lorsque tu as lancé, mais c'est Allâh qui a lancé » ! *Wa-mâ ramayta idh ramayta wa-lakinna-Llâha ramâ*, Coran, *8*, 17)[94]. Et (cela revient à dire) : « Fais donc, ô Mon serviteur, ce dont tu n'es pas l'agent puisque c'est au contraire Moi qui le suis pendant que Je ne le fais que par toi, car il n'est pas possible que Je le fasse par Moi. Tu es nécessaire et Moi, Je le suis aussi, puisque Je suis ta nécessité inéluctable ! »

Ainsi les choses coïncident entre moi et Lui ! J'en suis perplexe et la perplexité devient elle-même perplexe ! Toute chose entre dans la perplexité ! Il n'y a que perplexité dans la perplexité ! Combien de fois j'ai dit :

Le Seigneur est vérité, le serviteur aussi est vérité !
Hélas ! je voudrais bien savoir lequel subordonne l'autre !
Si je dis « serviteur », celui-ci est pure négativité
Et si alors je dis « Seigneur » qu'est-ce qu'Il subordonne ?

94. Ce verset se rapporte à un geste accompli dans le combat de Badr. Après avoir invoqué Allâh contre les Quraychites jusqu'à ce qu'il perçut l'arrivée du secours divin, le Prophète prit une poignée de gravier et la lança sur les infidèles. Ensuite il exhorta ses Compagnons à charger l'ennemi. Ce fut aussitôt la déroute des Quraychites qui prirent la fuite.
Remarquons qu'il y a là un geste proprement « théurgique » et non pas « magique ». Le verset coranique qui s'y rapporte exprime clairement qu'il y a eu intervention directe d'une puissance divine dans le geste du Prophète.

Ou encore :

Une stupéfaction jaillit d'une autre !
Y a-t-il encore qui ne soit stupéfait ?
Je suis sous contrainte, nul acte ne m'appartient,
Ce que je fais je ne puis l'éviter,
Alors que Celui auquel je rattache mon acte
Lui-même n'est pas libre dans le choix de Ses actes !
Si moi je dis « moi », Lui me dit « non » !
Si Lui dit « Moi », je n'en suis point jaloux !
Ainsi donc moi et Lui demeurons sur un même point ferme
Mais qui tourne sans cesse sur soi-même.

Aussi combien de fois j'ai dit :

Je suis étonné qu'Il ait mis des devoirs à la charge de ce qu'Il a créé,
Alors qu'aucun acte ne m'appartient que je puisse voir !
Plût à Dieu que je sache qui est astreint aux devoirs
Alors qu'il n'y a qu'Allâh et nul autre que Lui ?

Malgré tout cela on m'a dit : « Agis ! »

❖ ❖ ❖

Au même point de la *ḥayra* divine il y a (la sentence) : « La Parole ne change pas chez Moi ! » (*mâ yubaddalu-l-Qawlu ladayya*). Celui qui interprète selon son intelligence, *al-ʿâqil*, comprend qu'il s'agit là de la prononciation de la décision divine et de son caractère exécutoire auquel, étant donné sa force, rien ne peut s'opposer. Le connaisseur sûr, *al-muḥaqqiq*, considère cela sous le rapport de la *ḥayra* et réellement il n'y a que cela qui convienne[95]. Sinon (on peut s'en tenir à ceci) : Les Cinquante étant réduites jusqu'à Cinq, de même qu'il n'est pas possible qu'elles soient descendues sous ce dernier nombre, de même il n'est pas possible

95. Cette sentence qui se trouve dans un verset coranique (sourate *50*, 29) évoque d'une façon générale la question des changements successifs intervenus dans les législations révélées et surtout des abrogations que celles-ci peuvent comporter. Le point de vue du *ʿâqil* en cette question ne concerne en somme que l'autorité de la Parole divine en vigueur à chaque moment, laissant de coté la question du changement même des prescriptions entre les différentes législations sacrées. Par contre le *muḥaqqiq* considère tous les aspects de la question et surtout il distingue dans la Parole divine d'un côté un aspect suprême (cf. »Chez Moi ») qui est la Loi primordiale et éternelle du Verbe universel, applicable à toute création, à tous les degrés et dans toutes les circonstances, en tant que norme fondamentale connaturelle à toute forme d'existence, d'un autre côté les adaptations variées que comporte cette Loi en fonction des conditions cycliques propres à chaque domaine de la manifestation universelle. La *ḥayra* du *muḥaqqiq* est ainsi un effet de sa perception simultanée des différentes fonctions que la Loi immuable accomplit sous des formes variées, apparemment divergentes et même antagonistes, mais qui toutes concourent à réaliser le règne unique et universel du Verbe divin.

qu'elles restent Cinquante, et cela en raison de ce que la Parole divine a dit à leur sujet[96].

---

96. Ce passage se rapporte à l'institution du nombre des prières quotidiennes dans l'Islam. Les conditions de la révélation prophétique à ce sujet en font un cas particulier de changement législatif, plus précisément le cas d'abrogation d'une prescription divine par une autre dans le cadre d'une même révélation. Les données de l'histoire sacrée sont les suivantes : Lors de l'Ascension céleste du Prophète, Allâh prescrit tout d'abord cinquante prières (*ṣalawât*) par jour. Sur son chemin du retour à travers les cieux le Prophète rencontra *Sayyidnâ Mûsâ* (Moïse). Celui-ci engagea le Prophète à retourner auprès d'Allâh et à Lui demander la réduction du nombre des prières obligatoires qui représentaient une charge trop grande pour les forces des fidèles. Allâh réduisit alors le nombre des prières quotidiennes à 40, et ensuite, sur des démarches réitérées dans les mêmes conditions, à 30, 20, 10 et finalement à 5 lorsqu'Allâh ajouta : « Elles sont Cinq et elles sont Cinquante : la Parole ne change pas chez Moi ! » Après cela le Prophète n'osa plus renouveler sa démarche. Quant à Moïse qui avait osé insister pour que le nombre des prières soit diminué, voici ce que dit dans un autre endroit Muhy-d-Dîn : « Allâh avait serré le cœur de Moïse par sa sentence : "La Parole ne change pas chez Moi !" lors de la dernière démarche, alors que précédemment la Parole avait énoncé successivement des nombres différents et décroissants. De là Moïse comprit que dans la Parole divine il y a ce qui comporte le changement et il y a ce qui ne le comporte pas, et ce dernier cas arrive "lorsque la Parole est parfaitement actualisée" (*idhâ ḥaqqa-l-Qawlu*) ; aussi que la Parole nécessaire (*al-Qawl al-wâjib*) ne change pas, alors que la Parole accidentelle (*al-Qawl al-maʿrûḍ*) est soumise au changement. Et Moïse se réjouit de cette sentence car il n'avait parlé qu'au sujet de ce qui est "accident" (*ʿaraḍ*) dans la Parole non pas au sujet de ce qui est "actualisation" (définitive ou "institution" irrévocable en tant qu'expression nécessaire du Verbe immuable) (*ḥaqq*) » (*Futûḥât*, chap. 340).

Dans l'énonciation divine : « elles sont Cinq et elles sont Cinquante » on voit que le Cinq était rattaché nécessairement au Cinquante en tant que racine significative de ce dernier. Il exprime la partie nécessaire, irréductible et irrévocable du nombre exigé par le rite quotidien de la

---

prière. Nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur les correspondances de ce nombre avec les éléments constitutifs de l'être humain et avec les phases correspondantes du cycle diurne, correspondances qui sont la raison de l'arrêt final de l'obligation légale au nombre cinq. On peut néanmoins penser que la fréquence d'un rite donné à une certaine humanité a un certain point d'équilibre en dessous duquel le rite n'a plus une suffisante efficacité à l'égard des possibilités qu'il doit actualiser dans l'ensemble de la vie traditionnelle, et au-dessus duquel il ne pourra être accompli de façon valable par tous ceux auxquels ce rite est destiné, cette dernière éventualité ayant en plus l'inconvénient de rendre inévitables un grand nombre de « transgressions » ou d'« abandons » et, par là, de compromettre même ce qui pouvait être facilement accompli.

Au sujet du symbolisme numéral qui intervient ici nous ferons une dernière remarque. La tradition rapporte que les Cinq prières conservent le mérite des Cinquante et ceci se rattache d'ailleurs sous un certain rapport à l'énoncé : « Elles sont Cinq et elles sont Cinquante ». Ce n'est pas le seul cas où en législation islamique la récompense d'une bonne œuvre est portée au décuple. Voici parmi d'autres textes sacrés un verset coranique d'une application plus générale : « À celui qui accomplit une action vertueuse revient (la récompense de) dix pareilles, alors qu'à celui qui commet une action vile ne revient qu'une seule chose vile, et ils ne seront pas traités injustement » (Coran, *6*, 160). Ce principe général doit être mis en rapport avec le fait que l'Islam en tant que dernière tradition révélée à l'humanité de ce cycle porte certains traits caractéristiques de toute grâce finale. Une telle grâce a toujours une fonction transformante car elle s'applique par définition à l'être arrivé à son point extrême de sa descente cyclique. Là elle opère un retour à l'état premier du fait que toutes les possibilités de manifestation prévues pour ce cycle ont été épuisées. Ce transfert du point inférieur au point supérieur est représenté ainsi par le rapport existant entre l'unité et le dix : le nombre 10 suit immédiatement après l'épuisement du cycle des unités numérales, par l'adjonction au 9, qui contient toutes les possibilités distinctives d'un cycle, d'une seule unité nouvelle ; cette dernière ne pouvant plus s'inscrire dans la série des unités proprement dites provoque une ordonnance nouvelle des possibilités représentées par le 9 et réalise le passage dans l'ordre des dizaines, pour lesquelles

Ce que nous avons dit ici montre un peu de la majesté qui caractérise le Nom de Majesté. Ainsi le but que nous nous sommes momentanément proposé a été atteint, et la louange est à Allâh !

Le Livre du Nom de Majesté est terminé par la gloire d'Allâh, par Sa faveur et Son aide. Et qu'Allâh prie sur notre Seigneur Muhammad, sur sa Famille et ses compagnons, et leur accorde le salut ![97]

---

le 10 constitue l'unité spécifique. Le rapport d'inversion des œuvres et des mérites, selon le point cyclique, est affirmé d'ailleurs comme se réalisant à l'intérieur du cycle islamique lui-même par un hadîth qui enseigne qu'au début de l'Islam celui qui omet un dixième de la Loi sera damné, alors que dans les derniers temps celui qui en accomplira le dixième sera sauvé.

Il nous reste à relever que la façon de voir exprimée dans le texte en dernier lieu, après les points de vue du *'âqil* et du *muḥaqqiq*, revient à considérer les « Paroles divines » dans leur ensemble et de constater ainsi que la « Parole divine » a *réduit* les Cinquante jusqu'à Cinq : c'est dans l'ordre de réduction jusqu'au dernier nombre que réside l'autorité de la Parole divine selon ce point de vue.

97. La présente traduction a été faite d'après le texte imprimé à Hyderabad en 1361 de l'Hégire (1942). Deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris contenus dans les recueils nos 1339 et 6640 ont été en outre consultés.

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

ABD AR-RAZZÂQ AL-QÂCHÂNÎ

Les Lettres-Isolées du Coran

recueil traduit et présenté par Michel Vâlsan

IBN ARABÎ

Textes sur le Jeûne

traduits et présentés par Abd ar-Razzâq Yahyâ

ABD AR-RAZZÂQ YAHYÂ

La Prière sur le défunt dans l'enseignement d'Ibn 'Arabî